ANTHROPOS

Editor

Ferdinand Fellmann

Istoria filosofiei în secolul al XIX-lea

Pozitivismul, Hegelianismul de stânga, Filosofia existenței, Neokantianismul, Filosofia vieții

B803
.G39rum
2000

Editura ALL

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE IM 19 JAHRHUNDERT
Ferdinand Fellmann
Copyright © 1996 **Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH,**
Reinbek bei Hamburg
Originally published under the title **GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE IM 19 JAHRHUNDERT** in the series **ROWOHLTS ENZYKLOPÄDIE**

Istoria filosofiei în secolul al XIX-lea
Ferdinand Fellmann (editor)
Copyright © 2000 - Editura **ALL EDUCATIONAL**

Toate drepturile rezervate Editurii **ALL EDUCATIONAL.**
Nici o parte din acest volum nu poate fi copiată fără permisiunea scrisă a Editurii **ALL EDUCATIONAL.**
Drepturile de distribuţie în străinătate aparţin în exclusivitate editurii.
Copyright © 2000 by **ALL EDUCATIONAL.**
All rights reserved.
The distribution of this book outside Romania, without the writen permision of **ALL EDUCATIONAL** is strictly prohibited.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
Istoria filosofiei în secolul al XIX-lea / ed.: Ferdinand Fellmann;
trad. Ioan - Lucian Muntean - Bucureşti; ALL EDUCATIONAL, 2000
320 p.; 20 cm. - (Anthropos)
Tit. orig. (ger): Geschichte der Philosophie im 19 Jahrhundert.
Bibliogr.
ISBN 973-684-309-2

I. Fellmann, Ferdinand (ed.)
II. Muntean, Ioan Lucian (trad.)

1(100)(091)

Editura **ALL EDUCATIONAL**	Bucureşti Bd. Timişoara nr. 58, sector 6, cod 76548 Tel: 402.26.00, Fax: 402.26.10
Departamentul difuzare	Tel: 402.26.20, Fax: 402.26.30
Redactor	Gilbert Lepădatu
Coperta	Daniel Ţuţunel

PRINTED IN ROMANIA

Ferdinand Fellmann
(editor)

15552/2001

ISTORIA FILOSOFIEI ÎN SECOLUL AL XIX-LEA

Traducere de:
Emil Bădici, Filotheia Bogoiu,
Valentin Cioveie, Adela Hatu,
Laurian Kertesz, Ioan - Lucian Muntean,

2000
ALL

BIBLIOTECA
INSTITUTULUI
TEOLOGIC ADVENTIST

Contribuția traducătorilor este următoarea:

1. Emil Bădici: p. 128 - 176; 261 - 283; 302 - 314
2. Filotheia Bogoiu: p. 91 - 127
3. Valentin Cioveie: p. 177 - 240
4. Adela Hatu: p. 241 - 260; 284 - 301
5. Laurian Kertesz: p. 16 - 90
6. Ioan - Lucian Muntean: p. 9 - 16

Cuprins

FERDINAND FELLMANN
INTRODUCERE ... 9
Conținutul ... 9
Metoda ... 12
Autorii ... 14

1 FERDINAND FELLMANN
POZITIVISMUL ... 16
Auguste Comte ... 18
Viața și opera ... 18
Teoria pozitivistă a științei ... 19
Legea enciclopedică ... 21
Legea celor trei stadii ... 22
Sociologia ... 25
Reorganizarea modernității ... 31
John Stuart Mill ... 36
Viața și opera ... 36
Logica și teoria științei ... 37
Ontologie și teoria cunoașterii ... 42
Utilitarism și liberalism ... 44
Charles Darwin ... 53
Viața și opera ... 53
Evoluție și selecție ... 54
Evoluția sentimentelor morale ... 57
Herbert Spencer ... 63
Viața și opera ... 63
Evoluționismul ... 63
Sociologia ... 65
Etica evoluționistă ... 66
Ernst Mach ... 70
Viața și opera ... 70
Teoria și istoria științei ... 71
Teoria complexelor de senzații ... 74
Teoria eului ... 77

Richard Avenarius *81*
Viața și opera *81*
Filosofia experienței *82*
Știința și principiul economiei *83*
Fiziologia formalizată *87*
Conceptul natural de lume *88*

2 WOLFGANG H. PLEGER
HEGELIANISMUL DE STÂNGA – FILOSOFIA EXISTENȚEI **91**
Ludwig Feuerbach ***96***
Viata și opera *96*
Filosofare sub semnul lui Hegel *97*
De la teologie la antropologie *105*
Antropologie senzualistă – etica eudemonică *110*
Asupra istoriei receptării *113*
Max Stirner ***115***
Viața și opera *115*
Răzmerița *116*
Unicul *120*
Asupra istoriei receptării *126*
Sören Kierkegaard ***128***
Viața și opera *128*
Ironia *129*
Estetică sau etică? *133*
Absurditatea credinței *137*
Disperarea *145*
Despre influența istorică *148*
Karl Marx ***150***
Viața și opera *150*
Scrierile timpurii *152*
De la antropologie la filosofia istoriei *161*
Critica economiei politice *165*
Despre influența istorică *173*

3 HANS-LUDWIG OLLIG
NEOKANTIANISMUL **177**
Friedrich Albert Lange ***180***
Viața și opera *180*
Controversa cu materialismul *181*
Filosofia politică *184*

Hermann Cohen 189
- Viața și opera 189
- Controversa Fischer - Trendelenburg 190
- Interpretarea generativă a lui Kant 191
- Reconstrucția filosofiei kantiene 195
- Filosofia politică și filosofia religiei 198

Paul Natorp 202
- Viața și opera 202
- Logica cunoașterii din perioada timpurie 203
- Psihologia 205
- Filosofia religiei 207
- Pedagogia socială 210

Wilhelm Windelband 216
- Viața și opera 216
- Originile filosofice 216
- Criticismul axiologic 217
- Metodologia științei 222

Heinrich Rickert 227
- Viața și opera 227
- Epistemologia 228
- Metodologia științei 233

4 FERDINAND FELLMANN
FILOSOFIA VIEȚII **241**

Arthur Schopenhauer 243
- Viața și opera 243
- Teoria cunoașterii 244
- Metafizica voinței 247
- Filosofia artei 250
- Filosofia eliberării 252
- Problema libertății voinței 256
- Etica compasiunii 258

Friedrich Nietzsche 261
- Viața și opera 261
- Filosofia artei și a culturii 263
- Teoria cunoașterii și a științelor 270
- Antropologia și filosofia morală 274

Wilhelm Dilthey 284
- Viața și opera 284
- Științele naturii și științele spiritului 285
- Teoria cunoașterii și psihologia 288
- Turnura hermeneutică 295
- Filosofia vieții și doctrina cu privire la concepția despre lume 299

William James **302**
Viața și opera *302*
Noi direcții în teoria conștiinței *303*
Voință și credință *305*
Conceptul pragmatic de adevăr *309*
O teorie pluralistă a realității *311*

REGISTRU DE NUME **315**

FERDINAND FELLMANN

Introducere

La prima vedere încercarea de a scrie „Istoria filosofiei în secolul al XIX-lea" este riscantă. Este aproape imposibil de conturat o imagine adecvată a unei întregi epoci într-un spațiu atât de restrâns. Când editorul s-a decis să realizeze acest proiect, hotărâtoare nu a fost doar dorința celor care coordonează colecția *Rowohlts Enzyklopädie* de a umple lacuna rămasă după apariția celor trei volume de „Istoria filosofiei", care acopereau perioada din Antichitate până la Kant, şi a celor două volume de „Istoria filosofiei în secolul al XX-lea" editate de A. Hügli şi P. Lübcke; mai importantă a fost nevoia de a găsi o cale pentru a menține treaz interesul pentru istorie într-o epocă orientată către viitor, în care distribuirea cunoaşterii s-a transformat radical. O generație care nu mai are parte nici în şcoală, nici în universitate de o educație pe baza textelor clasice, generație al cărei interes a fost absorbit de informatică şi teoria mas-mediilor are nevoie de o introducere rapidă în studiul istoriei. În acest sens, istoria problematicii ce combină interogarea sistematică cu conştiința istorică poate juca rolul important de mediator.

Conținutul

Într-adevăr, pentru a oferi o perspectivă convingătoare asupra secolului al XIX-lea, atât de divers stratificat, un singur volum nu ar fi de ajuns. Cerința de a face „dreptate secolului al XIX-lea" cu greu ar putea fi realizată în aceste condiții. Pentru aceasta ar fi nevoie de descrieri mult mai ample care să prezinte „poziția în viață" („Sitz im Leben") a diferitelor curente filosofice. Dar mai există un punct de vedere care justifică restrângerea studiului la istoria problematicii: capacitatea de a corela trecutul cu poziția reflexivă a prezentului. În zilele noastre, când tradiția dispare, conștiința filosofică devine din ce în ce mai mult o chestiune de receptare. Nu trecutul în sine așa cum a fost, ci reprezentarea pe care ne-o facem despre el face din istorie o sarcină mereu actuală.

Din acest punct de vedere corecturile aduse imaginii pe care filosofia academică germană și-o făcuse despre moștenirea secolului al XIX-lea sunt mai mult decât tardive. Pentru înțelegerea de sine a filosofilor germani care după al doilea război mondial au militat pentru cauza „întoarcerii la spirit" era absolut necesar ca secolul al XIX-lea să fie înțeles pornind de la idealismul german. „De la Nietzsche la Hegel" era schema pe care a formulat-o Löwith, care credea că „o ruptură revoluționară" străbate secolul în salvarea căruia filosofii și-au identificat sarcina lor prioritară. Restaurarea metafizicii în forma ei cea mai pură li s-a părut a fi scopul ce trebuia atins, fără constrângerile speculative care marcau idealismul și care îl împiedicau să se ralieze la raționalitatea științifică a epocii moderne.

Desigur, din perspectiva spirituală a secolului nostru, al cărui progres predominant a fost trăit ca o amenințare prin naturalism și relativism, orientarea către idealismul german este mai ușor de înțeles. E vorba de o focalizare care, ca orice focalizare, scoate în evidență în mod exagerat doar un singur punct. Din această perspectivă nu este înfățișată la adevărata valoare gândirea pozitivistă din secolul al XIX-lea, alimentată de empirism, care a marcat curentele filosofice importante din Anglia și Franța. Dar neluarea în seamă a pozitivismului deformează și imaginea idealismului, care este astfel supraapreciat, fiind considerat în sine, fără apel la altceva decât la el însuși. O astfel de estimare exagerată rezidă în convingerea că idealismul german conține proiectul gândirii epocii moderne într-o formă sistematică condensată, ce n-ar necesita decât o diferențiere istorică. Abandonând acest punct de vedere unilateral, idealismul apare într-o altă lumină. În loc să funcționeze ca început al gândirii moderne, el apare ca sfârșit al Iluminismului, necesitând astfel o descriere separată de secolul al XIX-lea. Potrivit acestei evaluări, cronologia epocii se schimbă și ea la rândul ei. „Secolul al XIX-lea" ca concept istoric nu începe cu anul 1800; pragul de trecere se întinde pe o perioadă de treizeci de ani, în care, după moartea lui Hegel și Goethe, s-a dezvoltat în Germania conștiința unei noi epoci. Era epoca decadenței spirituale și a epigonilor, după cum o deplângeau unii, sau epoca progresului științific și moral, după cum sperau alții. În anul 1900 nu se putea încă prevedea care din cele două concepții va fi fost adevărată. Sfârşitul secolului al XIX-lea a supraviețuit şi după anul 1900. Ruptura între cele două secole vine de fapt o dată cu primul război mondial, prin care climatul spiritual s-a schimbat radical.

Eliberarea de ideea că idealismul german ar fi fost centrul de rotație şi pivotul întregii evoluții spirituale ulterioare a făcut posibilă afirmația că pe parcursul secolului al XIX-lea au fost prezente mai multe curente filosofice la fel de îndreptățite ca şi idealismul german. Nu în ultimul rând, condiționată fiind de specializarea ştiințelor empirice, filosofia a devenit policentrică într-un mod necunoscut până atunci. Pornind de la curentele filosofice apropiate deja existente, în această lucrare vom descrie pentru început pozitivismul, care în istoriile de filosofie din spațiul german au dispărut, din păcate, aproape complet: au fost Auguste Comte în Franța, John St. Mill în Anglia, Ernst Mach în Austria, Richard Avenarius în Germania şi alți reprezentanți de frunte ai săi în Elveția. Urmează apoi curentul revoluționar al hegelianismului de stânga care a transmis gândirii secolului al XIX-lea ştiința dialecticii: protagoniştii acestei mişcări sunt Feuerbach şi Marx. Filosofia existenței reprezentată de Max Stirner şi Sören Kierkegaard constituie complementul individualist al hegelianismului de stânga. Pe baza temei clasice a ştiințelor matematice, neokantianismul continuă gândirea transcendentală a lui Kant şi o întemeiază pe o bază empirică mai largă: Friedrich Albert Lange, Hermann Cohen, Paul Natorp, Wilhelm Windelband şi Heinrich Rickert sunt numele celor care aveau influență şi dincolo de cercurile academice". În încheiere vom descrie linia aşa-numitei „filosofii a vieții", care începe cu „metafizica voinței" a lui Schopenhauer şi se întinde prin Friedrich Nietzsche şi Wilhelm Dilthey până la pragmatismul american al lui William James.

Deşi alegerea prezentată mai sus nu este nici pe departe completă, ea poate fi totuşi considerată pe deplin reprezentativă pentru perspectiva problematicii istorice. Dacă se doreşte în schimb o descriere fidelă a adevăratei filosofii din secolul al XIX-lea, trebuie atunci amintiți toți gânditorii puțin importanți sau foarte puțin importanți care au determinat interogațiile şi discuțiile de actualitate pentru vremea lor. Acest lucru este valabil, de pildă, pentru lunga pleiadă de gânditori, de orientare politică, care i-au urmat lui Marx, pentru materialismul vulgar al lui Karl Vogt şi Ludwig Büchner, pentru cercetătorii naturii cu înclinații filosofice precum Ernst Haeckel şi Emil Du Bois-Reymond, precum şi neoidealiştii Hermann Lotze, Gustav Theodor Fechner şi Eduard von Hartmann. Toate aceste nume îşi pun amprenta asupra fizionomiei inconfundabile a secolului al XIX-lea, care însă, între timp, nu mai prezintă decât un interes istoric. Cu totul alta este situaţia în cazul filosofilor care aparţin perioadei romantice precum Wilhelm von Humboldt, Friedrich Schleiermacher şi Friedrich Schlegel, care au avut o influenţă ce a depăşit cercul restrâns al filosofilor şi a căror prezentare ar mări nepermis de mult volumul de faţă. Acelaşi lucru se poate spune despre reprezentanţii istoricismului în frunte cu Johann Gustav Droysen, care nu pot fi trataţi fără a face referire la ştiinţa istoriei din secolul al XIX-lea. În cele din urmă, unele omisiuni sunt datorate faptului că unii gânditori au fost prezentaţi în volumele din „Istoria filosofiei din secolul al XX-lea" apărute deja, acesta fiind cazul lui Gottlob Frege şi Charles S. Peirce, care fără îndoială acum se numără printre clasicii secolului al XIX-lea.

Metoda

Această istorie a filosofiei s-a născut din convingerea că filosofia contemporană nu poate căpăta un sens fără substratul problematicii istorice. Experienţa continuităţii şi a sciziunii a ajutat gândirea filosofică să dobândească o conştiinţă de sine critică, lucru valabil mai ales pentru moştenirea secolului al XIX-lea, care nu ne poartă în îndepărtate vremuri imemoriale. Spre deosebire de filosofia antică, filosofia secolului al XIX-lea este parte a propriului nostru trecut, iar noi ne punem încă întrebările ridicate atunci. Proiectul modernităţii ce a prins contur în secolul trecut nu s-a încheiat nici acum, lucru confirmat continuu de discuţiile în jurul postmodernismului. Aşa cum şocul secularizării, care a răscolit viaţa spirituală a secolului trecut şi a cărui dovadă grăitoare este tematica nihilismului, şi-a pierdut astăzi actualitatea, tot aşa categoriile teologice au lăsat şi ele moştenire constelaţiile de probleme fără a căror cunoaştere discuţia în jurul postmodernismului rămâne de neînţeles. Dar nu doar în aspectele spirituale suntem şi rămânem copiii secolului al XIX-lea. Tehnologizarea şi industrializarea Europei care au fost însoţite de schimbări sociale şi politice cuprinzătoare furnizează cadrul istoric real, fără de care dezvoltarea gândirii filosofice ar rămâne fără nici un suport.

Realizarea unei istorii a filosofiei secolului al XIX-lea vrea să renunţe la tendinţa de a abandona complet istoria, aşa cum se petrece în anumite locuri din filosofia analitică. Chiar şi atitudinea întrucâtva mai chibzuită, care consideră istoria doar ca o carieră de piatră ce furnizează materiale pentru construirea unor teorii pretins pur sistematice, nu înțelege faptul că problemele filosofice însele sunt supuse evoluției istorice şi nu pot fi înțelese decât doar pornind de la ea. Ideile filosofice nu răspund de aceea doar la problema raporturilor temporale respective, ci sunt legate unele de altele, asemănător felului în care arta se naşte mereu din artă. De aceea, tocmai o filosofie orientată sistematic nu o poate scoate la capăt fără o reflecție istorică.

Chiar recunoscând importanța istoriei nu trebuie însă trecut sub tăcere faptul că prezentarea de față se deosebeşte de spiritul istorismului. Pentru unii cititori acest lucru ar putea apare ca o deficiență, căci ratează "sensul istoric" care străbătea alte istorii mai vechi ale filosofiei. Modul de abordare de tipul istoriei problemei, practicat aici, ce face istorie în sensul putinței de raliere la problematica actuală, se desparte de istorismul narativ, ce povesteşte trecutul de dragul lui însuşi. Nu trebuie trecut cu vederea faptul că acea concepție narativă asupra istoriei, prezentă în filosofia academică, a condus la o atitudine spirituală ce nu poate fi caracterizată decât ca o "boală istorică". Îngrozitoarea risipă, care a avut loc şi care mai are încă loc în multe universități, anume aceea de a reda la modul narativ contextele istoriei filosofiei, este răspunzătoare de faptul că filosofia continentală şi-a pierdut rolul conducător în raport cu filosofia anglo-saxonă.

Dacă filosofii devin în mare măsură filologi, dacă interesul istoric sufocă interogația adevărată, atunci a venit timpul să se redefinească relația filosofiei cu istoria ei. Pentru aceasta se oferă conceptul de reconstrucție. Reconstrucția ar putea, în locul narațiunii, să netezească drumul către istorie. Reconstrucția nu e gândită aici în sensul arheologic, cât mai degrabă într-un sens arhitectonic. E vorba de restabilirea spațiilor spirituale decăzute, cu scopul de a putea trăi mai departe în ele. Acest scop dă dreptul la o relație, plină de respect într-adevăr, dar creativă, cu ceea ce a mai rămas din trecut. Iar din filosofia secolului al XIX-lea a rămas mai mult decât suficient pentru a putea reconstrui din ea edificiul în care filosofia secolului al XXI-lea va trebui să se organizeze.

Ideea de istorie ca reconstrucție a spațiilor spirituale determină felul expunerii practicat în acest volum. Reprezentanții curentelor filosofice importante sunt tratați în ordine cronologică. Împărțirea pe autori şi nu pe teme ar putea apărea ca o inconsecvență din punctul de vedere al istoriei problemelor, însă ea provine din convingerea că şi filosofia ştiinţifică rămâne raportată la persoane. Spre deosebire de ştiinţele exacte, problemele filosofice au întotdeauna o dimensiune de tipul concepţiei despre lume, ele acţionând ca simboluri ale înţelegerii lumii şi ale înţelegerii de sine. De aceea împărţirea pur tematică a materialului distruge specificul raţionalităţii filosofice. Referinţa la persoane nu trebuie interpretată greşit drept cult al persoanei. Numele reprezintă de fapt forme de gândire ce au un caracter ideal. Denumirile de "comtism" sau "marxism" sunt dovezi în acest sens. În istoria problemei, numele joacă astfel un rol conducător, ce apare şi în schimbarea canonului autorilor. Tratarea lui Darwin în cadrul istoriei filosofiei vrea să fie în această privinţă un semn şi vrea să dea socoteală de influenţa pe care biologia a avut pe la mijlocul secolului asupra gândirii filosofice.

O particularitate a expunerii rezidă în aceea că au fost tipărite paragrafe mai lungi din textele originale. Ele au fost în aşa fel selecţionate încât să fie redate, altfel decât în cazul simplelor citate, contexte de argumentare relativ autonome, care să se insereze însă organic în expunere. Textele originale trebuie să ofere o impresie asupra stilului de gândire al filosofului respectiv şi să îndrume cititorul spre acele lucruri care merită o atenţie mai mare: textele însele.

Expunerea încearcă să prezintă o cunoaştere de ansamblu a unui stadiu de reflecţie ce se ridică şi la pretenţiile filosofilor de specialitate. Vrem să evităm, în orice caz, impresia de superioritate a aşa-zişilor filosofi, care se pierd în autorii "lor" şi produc confuzie în capul cititorilor prin abundenţa unor detalii. Pentru a atrage un cât mai mare număr de persoane interesate de filosofie şi de elevi şi studenţi, ce caută pe lângă informaţii clare şi stimuli pentru a gândi mai departe, evaluările unilaterale au fost pe cât posibil evitate. Deschiderea ar trebui să ofere dovada că filosofia este o treabă a spiritului, treabă al cărei sens nu stă în dogme, ci în capacitatea de a întări conştiinţa problemelor şi de a formula eventual noi întrebări. Metoda reconstructivă a istoriei problemelor, metodă orientată în funcţie de receptare, îl contrazice pe Platon: ideile "eterne" pot supravieţui, ceea ce e însă absolut este faptul că întrebările ce ne apasă sunt Acum şi Aici.

Autorii

Autorii au redactat autonom fragmentele particulare şi răspund de conţinutul lor. Profilul filosofic al autorilor, ce şi-au făcut deja un nume prin propriile lor monografii, este prea bine conturat pentru a se putea vorbi de *teamwork*. Acest lucru se vede şi în particularitatea stilistică a contribuţiilor. Tocmai această diversitate face din această istorie un univers pluralist, ce nu poate fi adus la formula unei şcoli de gândire unitare.

Autorii împărtăşesc totuşi unele convingeri de bază referitoare la relaţia cu istoria, convingeri ce au fost prezentate în introducere şi care aici vor fi încă o dată precizate: în primul rând, convingerea că acele curente filosofice ale secolului al XIX-lea conţin un potenţial ideatic ce şi-au păstrat importanţa şi pentru înţelegerea de sine actuală. Apoi e convingerea că filosofia secolului al XIX-lea este susţinută de o atitudine realistă fundamentală, fără însă a cădea pradă unui naturalism dogmatic. În cele din urmă, convingerea că filosofia este orientată practic, iar reflecţia trebuie mereu să-şi pună întrebarea în ce măsură construcţiile sistematice pot da expresie înţelegerii de sine a omului. "Istoria filosofiei secolului al XIX-lea", aici de faţă, vrea să se ştie, dincolo de conţinutul de informaţii, o contribuţie la consolidarea reflecţiei filosofice, ce îşi atinge numai atunci punctul culminant când ia în considerare condiţiile în care au apărut constelaţiile problematice actuale.

Bibliografie: R. Bubner (ed.): *Geschichte der Philosophie VI. Deutscher Idealismus*, Stuttgart 1978. E. Coreth (ed.): *Philosophie des 19. Jahrhunderts,* Stuttgart, 1989 (ediţia a doua). M. Dummet: *Ursprünge der analytischen Philosophie,* Frankfurt a. M. 1988. A. Halder: *Kunst und Kult. Zur Ästhetik und Philosophie in der Wende vom 19. Zum 20. Jahrhundert*, Freiburg/München 1964. W. Hogrebe: *Deutsche Philosophie im 19. Jahrhundert*, München 1987. K. Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburg 1981 (a opta ediţie). M. Riedel (ed.): *Geschichte der Philosophie VII. 19 Jahrhundert: Positivismus, Historismus, Hermeneutik*, Suttgart 1981. K. Sachs-Hombach: *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert. Entstehung und Problemgeschichte,* Freiburg/München 1993. H. Schänadelbach: *Philosophie in Deutschland* 1831-1933, Frankfurt am Main 1983. J. Speck (ed.): *Grundprobleme der großen Philosophie. Philosophie der Neuzeit,* vol. II-IV, Göttingen 1983-1991. D. Sternberger: *Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert,* Frankfurt a. M. 1974. F. Ueberweg: *Grundriß der Geschichte der Philosophie,* vol. IV: *Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart,* Tübingen, 1951.

1
FERDINAND FELLMANN

Pozitivismul

Până în ziua de astăzi, reputația deținută de „pozitivism” nu a fost, cel puțin în Germania, una dintre cele mai bune. Cultul faptelor şi încrederea oarbă în progres par să fi fost reproşurile obişnuite care au fost emise la adresa pozitivismului de pe pozițiile reflecției transcendentale. Fireşte că în vechiul pozitivism se găseşte o doză considerabilă de naivitate cu privire la teoria ştiințifică şi la filosofia istoriei, ceea ce a condus la satirizarea „neroziei” secolului ştiințelor. Dar pozitivismul nu a fost chiar atât de naiv şi de incapabil de o reflecție serioasă pe cât l-au înfățişat gânditorii axați pe subiectivitate. Ceea ce trebuie spus mai curând este că aici întâlnim o continuare a iluminismului, tributară empirismului şi care, alături de idealismul transcendental, şi-a păstrat şi în prezent îndreptățirea. Lăsând la o parte importanța istorică pe care o posedă, fiind una dintre tendințele spirituale dominante în Europa occidentală, pozitivismul a formulat standarde pentru obiectivitatea ştiințelor, standarde demne de luat în considerare şi de gândirea filosofică.

Orientarea favorabilă raționalității ştiințifice a condus la atitudinea antimetafizică atât de caracteristică pozitivismului, atitudine al cărei scop este eliberarea gândirii filosofice de pseudoprobleme. Pretutindeni unde întâlneşte concepte şi întrebări care nu pot fi traduse în experiență empirică, pozitivismul vede pseudoprobleme. Convingerea de bază a pozitivismului este că gândirea umană nu are nici o altă sarcină decât aceea de a oferi o descriere adecvată a datului. Pornind de la acest program aparent modest pozitivismul se angajează să obțină o atitudine de orientare practică față de realitatea vieții, atitudine ce renunță la căutarea temeiurilor ultime. Descrierea realității, pe care pozitivismul secolului al XIX-lea şi-o înscrisese ca deviză, avea să fie continuată în secolul al XX-lea într-o formă mult mai subtilă de către fenomenologie. Din punct de vedere logico-metodologic, programul va continua să fie influent în cadrul curentelor analitice ale filosofiei contemporane, mai ales prin neopozitivismul „Cercului de la Viena".

Prezentarea de față începe cu întemeietorul pozitivismului francez, Auguste Comte, pentru a continua apoi cu principalul reprezentant al pozitivismului englez, John Stuart Mill, încheindu-se cu pozitivismul din spațiul vorbitor de limbă germană, reprezentat de Ernst Mach şi Richard Avenarius. Aici vor fi menționați Charles Darwin şi Herbert Spencer, dat fiind că ei au influențat constant evoluția pozitivismului din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Îndeosebi integrarea lui Darwin în istoria filosofiei din secolul al XIX-lea are rolul de a clarifica în ce măsură biologia, ca ştiință care a preluat conducerea, şi-a pus amprenta asupra gândirii filosofice din această perioadă. Cercetarea întreprinsă aici poate să servească la corectarea filosofiei de şcoală, tentată să-şi formuleze problemele într-un mod abstract, dorind să le rezolve independent de oferta ştiințelor de specialitate. Succesorilor pozitivismului le revine meritul de a fi stabilit o dată pentru totdeauna strânsă legătură dintre filosofie şi ştiințele exacte.

Bibliografie: J. Blühdorn/J. Ritter (ed.): *Positivismus im 19. Jahrhundert. Beiträge zu seiner geschichtlichen und systematischen Bedeutung*, Frankfurt a. M 1971 - L. Kolakowski: *Die Philosophie des Positivismus*, München 1977 (ediția a II-a).

Auguste Comte

(1798-1857)

Viața și opera

Auguste Comte: spiritul unei întregi epoci sintetizat într-o persoană. Numele său este sinonim, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cu pozitivismul (denumit și comtism), oglindă a situației spirituale a Franței postrevoluționare. Născut în 1798 la Montpellier, Comte a studiat matematica și științele naturii la recent înființata École Polytechnique. Începând cu 1818, a lucrat ca secretar personal al reformatorului social Saint-Simon (1760-1825), sub influența căruia gândirea sa științifică a dobândit o orientare politico-socială mai accentuată. După ruptura cu Saint-Simon, Comte a devenit liderul școlii pozitiviste pe care o înființase și care și-a făcut numeroși adepți atât în Franța, cât și în Anglia. Spre sfârșitul vieții — Comte a murit în 1857 la Paris — doctrina sa a căpătat din ce în ce mai mult aspectul unei religii a umanității. La această evoluție a contribuit, fără doar și poate, și o iubire neîmpărtășită, care a trezit interesul acestui filosof, odinioară sobru, pentru latura emoțională a vieții, imprimând gândirii sale o orientare subiectivă. În ierarhia valorică a pozitivismului, poziția cea mai înaltă este ocupată de femeie, socotită întruchipare a iubirii dezinteresate.

Comte nu a conceput pozitivismul ca pe un curent filosofic printre altele, ci ca pe o formă integrală de gândire și de viață a modernității. Această aspirație se regăsește în forma enciclopedică a operei sale. Prima sa lucrare de seamă constă în reunirea unor prelegeri, care apăruseră între anii 1830 și 1842 în șase volume intitulate „Cours de philosophie positive" (ulterior „Système de philosophie positive"), în care partea cea mai importantă o deține sociologia. În 1844 a urmat populara „Rede über den Geist des Positivismus" („Cuvântare asupra spiritului pozitivismului"), concepută ca prescurtare a sistemului pozitivist, destinată „proletarilor". În vreme ce „Cours" avea o orientare specifică teoriei științei, Comte își propune în cea de-a doua sa lucrare importantă, „Système de politique positive" (1851-1854) construirea unei noi ordini sociale sub conducerea religiei pozitive. „Politica" este însoțită de un șir de scrieri propagandistice, printre care „Positivistischen Katechismus" („Catehismul pozitivist") (1852). Comte dorea să dea sistemului structura definitivă într-o operă ce ar fi cuprins mai multe volume, intitulată „Sinteza subiectivă"; primul volum, şi singurul dealtfel, a apărut abia în 1856; acest volum se intitulează „Logique positive" şi conține o filosofie a matematicii de orientare intuiționistă, concepută ca fundament al logicii. Opera lui Comte este întregită de corespondența sa amplă şi extrem de importantă pentru o înțelegere aprofundată a pozitivismului.

Teoria pozitivistă a ştiinței

Comte porneşte de la ştiința empirică pentru a elabora o „filosofie pozitivă", care se interoghează asupra condițiilor pe care cunoaşterea ştiințifică le are de îndeplinit pentru a putea fi utilă din punct de vedere tehnic. De aceea, spre deosebire de filosofia transcendentală, problema care se pune aici nu este aceea a condițiilor de posibilitate a cunoaşterii, ci a unei metodologii generale sau a unei logici a cercetării, conform căreia cunoaşterea ştiințifică ar consta în formularea de legi ştiințifice pornind de la observații ghidate de teorie. Prin „lege", Comte înțelege descrierea relațiilor dintre fapte:

> *Îmi este uşor să expun acum esența filosofiei pozitive. Pentru această filosofie, toate evenimentele sunt guvernate de legi imuabile, pentru ea căutarea primelor cauze sau a ultimelor scopuri este o întreprindere inutilă. Explicațiile pozitive nu oferă cunoaşterea nici unei cauze care ar sta la originea fenomenelor: nu se cercetează decât circumstanțele în care au apărut aceste fenomene şi înlănțuirea lor, sub aspectul succesiunii şi al asemănării dintre ele.*
>
> *Astfel, eu consider că toate evenimentele din univers sunt explicate de legea gravitației, întrucât această teorie arată modul în care imensa varietate a faptelor studiate de astronomie se reduce la unul şi acelaşi fapt, privit din diferite puncte de vedere. Pe de altă parte, acest fapt general ni se prezintă numai ca cea mai simplă extindere a unui eveniment familiar, pe care considerăm că îl cunoaştem, şi anume căderea corpurilor pe suprafața pământului. Ori de câte ori s-a dorit să se determine ce sunt această atracție şi această*

> *cădere în ele însele, nici cei mai însemnați savanți nu au putut să explice aceste două principii decât explicându-l pe unul prin celălalt: alternativa a fost între a spune fie că atracția nu este decât o gravitație generalizată, fie că gravitația nu este decât atracția exercitată de Pământ. Tot ceea ce putem obține sunt considerații de felul acesta: ele arată identitatea a două tipuri de evenimente despre care s-a presupus că nu au nici o legătură unul cu celălalt. Nimeni nu poate pretinde să meargă mai departe de acest punct.* (SO, p. 5)

După cum reiese din ultima frază, impulsul călăuzitor al filosofiei pozitive constă în renunțarea la căutarea unor temeiuri ultime, așadar în refuzul de a absolutiza dorința de a şti. Comte consideră că numai limitându-ne la experiență este posibil să obținem cunoştințe, să înlesnim formularea de prognoze şi să garantăm astfel progresul ştiințific. Din această perspectivă empiristă provin rezervele pozitivismului cu privire la metafizică; acesteia din urmă i se reproşează că țintește scopuri care depăşesc de la bun început puterile minții omeneşti. După Comte, absolutismul metafizic se manifestă în apariția pseudoproblemelor, care se dizolvă de îndată ce recunoaştem caracterul relativ a tot ceea ce este dat:

> *Din punct de vedere teoretic, filosofia pozitivă se distinge prin străduința de a înțelege ca fiind condiționate toate conceptele care sunt de obicei luate ca necondiționate. Această trecere de la necondiționat la condiționat constituie unul dintre cele mai importante rezultate ale oricărei revoluții spirituale. Din punct de vedere ştiințific, contrastul dintre necondiționat şi condiționat poate fi privit ca un criteriu ce distinge filosofia modernă în raport cu cea veche. Toate căutările naturii interne a lucrurilor, a cauzelor ultime sau a scopurilor ultime vizează ceva necondiționat; orice căutare a legilor evenimentelor este una condiționată, întrucât ea face ca înaintarea speculativă să fie subordonată observației duse până la capăt; fără ca totuşi realitatea determinată să poată fi revelată pe deplin. Condiționarea concepției ştiințifice este indisociabilă de conceptul de lege naturală, tot aşa cum căutarea unor cunoştințe privind necondiționatul ține de ficțiunile teologice sau de entitățile metafizice. (SO, pp. 79)*

În această relativitate generală a cunoaşterii ştiinţifice rezidă în acelaşi timp unitatea metodei pozitive. Unitatea metodică nu înseamnă însă „ştiinţă a unităţii", aşa cum vor considera ulterior pozitiviştii din Cercul de la Viena. Comte admite existenţa unei pluralităţi de teorii, în măsura în care acestea se dezvoltă pe baza unei experienţe controlate metodic. Principiul fundamental empirist, pentru care Comte îl invocă atât pe Descartes cât şi pe Bacon, conţine enunţuri referitoare la practica ştiinţifică şi la consecinţele sociale ale acesteia. Comte acordă o importanţă deosebită diviziunii muncii în cadrul organizării cercetării, care nu poate fi anulată de unificarea metodologică. El este la antipodul opiniei că filosofii ar forma o clasă aparte, ce s-ar preocupa exclusiv de asigurarea progresului în ştiinţele particulare, orientând metoda empirică în vederea stabilirii legăturii dintre observaţie şi teorie. Comte consideră că scopul acestei instanţe de control metodologic este acela de a stabiliza societatea prin punerea la punct a unui standard unic de raţionalitate ştiinţifică. Aici se află nucleul filosofiei istoriei pe care o propune pozitivismul, care leagă progresul ştiinţific de organizarea socială.

Legea enciclopedică

Meditaţiile asupra teoriei ştiinţei culminează într-o clasificare a tipurilor de cunoaştere, căreia Comte i-a dat numele de „lege enciclopedică". Prin această denumire, el se referă la Cuvântul înainte al *Enciclopediei franceze* a lui d'Alembert. Ce-i drept, Comte se îndepărtează de această tradiţie care împărţea tipurile de cunoaştere în funcţie de facultăţile intelectuale ale amintirii, intelectului şi imaginaţiei. El clasifică ştiinţele conform gradului de generalitate al obiectului fiecăreia. Aceasta conduce la o ierarhizare strictă a ştiinţelor, începând cu cea mai abstractă, matematica, pe care Comte o consideră a fi totodată şi cea mai simplă şi implicit cea mai uşor de asimilat. Urmează astronomia, fizica, chimia şi biologia. În cele din urmă apare ştiinţa cea mai concretă, sociologia, ştiinţa lumii social-istorice, pe care Comte a întemeiat-o. Din cauza complexităţii fenomenelor care trebuie studiate, sociologia presupune în mod logic procedeele şi rezultatele ştiinţelor anterioare. Deşi Comte vrea să expună diferenţa dintre clasificarea sistematică şi evoluţia istorică, el întrevede aici ceva de felul unei scheme de tip ideal, care ar trebui urmată în studiul ştiinţelor.

Clasificarea pe care Comte o dă ştiinţelor a fost preluată de Wilhelm Windelband în celebra sa împărţire a ştiinţelor în

„nomotetice" şi „ideografice". Această clasificare este una dintre temele îndelung discutate în filosofia secolului al XIX-lea. Importanţa sa este dovedită de reacţiile lui John Stuart Mill, Herbert Spencer etc., care s-au străduit din greu să o corecteze sau să o dezvolte. Această proliferare a clasificărilor cu greu ar mai putea fi înţeleasă în ziua de astăzi, însă ea poate fi explicată prin însemnătatea copleşitoare pe care o avea la acea vreme gândirea enciclopedică. Comte, evident, nu şi-ar fi putut permite să adopte indiferenţa actuală faţă de sisteme, întrucât pentru el sistemul preia funcţia metafizicii, pe care tocmai a înlăturat-o.

O consecinţă importantă a legii enciclopedice este refuzul lui Auguste Comte de a recunoaşte psihologia ca ştiinţă de sine stătătoare. Într-adevăr, unitatea metodei nu permite menţinerea introspecţiei, ca tip de experienţă propriu, alături de observaţia controlabilă experimental. În cunoscutul capitol 45 din „Sociologie" fenomenele psihice sunt atribuite fiziologiei, mai ales frenologiei. Mill şi Spencer au protestat imediat faţă de acest punct de vedere. Pesemne că l-am nedreptăţi pe Comte dacă am bănui că în spatele acestei atribuiri se găseşte o îngustime de spirit. Refuzul de a acorda încredere introspecţiei reflectă mai degrabă convingerea fundamentală a pozitivismului, care este aceea de a admite ca relevante numai acele fenomene care sunt măsurabile, aşadar accesibile în principiu tuturor observatorilor. Aceasta este o măsură de prevedere faţă de excesele intuiţionismului şi ale subiectivismului, iar în secolul al XIX-lea ea era în mod categoric îndreptăţită.

Legea celor trei stadii

Cu mult mai cunoscută decât legea enciclopedică este legea celor trei stadii, care guvernează, în opinia lui Comte, dezvoltarea culturilor tuturor popoarelor:

> *Studiind dezvoltarea spiritului uman de la cele mai simple începuturi ale sale şi până în vremea noastră, cred că am descoperit o mare lege, care guvernează această dezvoltare. În opinia mea, o asemenea lege poate fi prezentată în măsura în* care *o întemeiem fie pe dovezi care provin din cunoaşterea organizării noastre, fie pe atestările istorice, care provin din dovezile trecutului. Această lege susţine că: toate ramurile cunoaşterii noastre parcurg succesiunea a trei stări (stadii) diferite, şi anume cel teologic sau fictiv, cel metafizic sau*

> *abstract şi cel pozitiv sau ştiinţific. Cu alte cuvinte: spiritul uman se conformează în toate cercetările sale succesiunii unor metode diferite şi chiar opuse între ele, în privinţa filosofiei lor: mai întâi, metoda teologică, apoi cea metafizică şi, în fine, cea pozitivă. Prima reprezintă punctul de la care începe cunoaşterea; cea de-a treia este starea permanentă, iar cea de-a doua nu serveşte decât ca trecere de la prima la cea de-a treia. (SO, pp. 1)*

Prima metodă de explicaţie a lumii, cea teologică, recurge în explicarea tuturor fenomenelor naturale la acţiunile unei entităţi divine, înzestrate cu voinţă şi asemănătoare omului. Această formă antropomorfă de ştiinţă care, în opinia lui Comte, domneşte de la începuturile umanităţii şi până în Evul Mediu târziu, se subdivide în fazele succesive ale fetişismului, politeismului şi monoteismului. Comte acordă o însemnătate deosebită pentru istoria spiritului omenesc trecerii de la fetişism la politeism, deoarece abia în această fază începe să se recurgă la abstractizare. În vreme ce zeii-fetiş de până acum rămâneau legaţi de obiecte izolate din natură, zeii politeişti devin capabili de mişcare şi guvernează o întreagă clasă de fenomene. Astfel se realizează trecerea de la reprezentări izolate la concepte generale, trecere care constituie, după Comte, esenţa oricărei revoluţii ştiinţifice. Având în vedere importanţa acestei treceri pentru sociologia cunoaşterii şi teoria ştiinţei, este uşor de înţeles de ce Comte nu mai acordă monoteismului vreo însemnătate pentru istoria spiritului. El nu vede în unitatea voinţei divine decât o îngustare a pluralismului politeist.

Al doilea stadiu, cel metafizic, rămâne relativ nedeterminat în expunerea lui Comte. El începe în Evul Mediu târziu şi cuprinde încercările raţionalismului modern de a întemeia lumea naturii şi a societăţii plecând de la conceptele pure ale raţiunii. Hobbes şi Rousseau joacă rolul de exponenţi ai acestei filosofii de tranzit. Comte critică în special conceptul filosofic de natură, pe care îl consideră un surogat nefolositor din punct de vedere ştiinţific al ideii de Dumnezeu. Un cititor contemporan poate să fie surprins să-i regăsească pe Hobbes şi pe Rousseau printre filosofii metafizicieni. Acest lucru este însă explicabil în lumina folosirii pozitive a termenului, după care metafizica înseamnă îndeletnicirea cu probleme imposibil de rezolvat şi deci lipsite de sens.

Ultimul stadiu al evoluţiei, pe care Comte îl revendică exclusiv pentru sine şi pentru epoca sa, marchează victoria spiritului ştiinţific, care se preocupă pretutindeni de stabilirea corectă a faptelor şi de formularea legilor. Comte numeşte această etapă „pozitivă". Termenul este întrucâtva înşelător, deoarece te face să te gândeşti la « gesetzt» (pus/aşezat/stabilit/legiuit, n.t.) (dreptul pozitiv). Comte vizează însă mai curând contrariul. Pentru el, „pozitivă" înseamnă o formă a gândirii care este orientată spre principiul realităţii, care se realizează în absenţa oricăror presupoziţii arbitrare. Acest stadiu este considerat de Comte ca fiind nu numai natural şi normal, ci şi ca definitiv. În acest stadiu domneşte puterea faptelor, practicabilitatea, cere o dată atinsă nu mai poate fi revocată de nici o reprezentare speculativă. Comte exclude aşadar o recădere din stadiul pozitiv în cel metafizic.

Stadiul pozitiv constituie o etapă târzie, care apare abia la sfârşitul evoluţiei spirituale. Conform lui Comte, orientarea spre fapte este înscrisă în natura omului. Acesta este motivul pentru care Comte afirmă cu insistenţă că stadiul pozitiv nu face decât să generalizeze o atitudine care poate fi întâlnită încă de la începuturile umanităţii, cel puţin în domeniile de importanţă vitală ale gândirii umane:

> *În prima copilărie a individului sau a societăţii, filosofia teologică nu putea deveni în nici un caz una universală. În toate evenimentele cele mai simple şi mai obişnuite fapte erau considerate întotdeauna ca stând la baza legilor, nefiind derivate din voinţa unei fiinţe supranaturale. Adam Smith a afirmat, foarte frumos, în Eseurile sale, că în nici un moment şi în nici un ţinut nu se poate găsi un Dumnezeu pentru greutate. (SO, 154)*

Restrângerea viziunii teologice sugerează cât de clară a fost poziţia pozitivismului cu privire la bazele pragmatice ale gândirii. În acest sens, legea celor trei stadii nu descrie apariţia unor forme spirituale cu totul noi, ci doar o lărgire a modului realist de a gândi, care se întâlneşte pretutindeni şi în toate vremurile în cazul manipulării practice a lucrurilor. Concepţia pozitivistă a ştiinţei consideră aşadar inutilă o întemeiere transcendental-filosofică a cunoaşterii.

Legea celor trei stadii, pe care Comte a preluat-o de la Condorcet şi Turgot, a fost aspru combătută şi criticată din cauza caracterului său vast din punctul de vedere al filosofiei istoriei. Cu siguranţă că aici nu este vorba de o lege în sensul strict al ştiinţelor naturii. Acest lucru nu diminuează însă însemnătatea sa pentru conceptul de realitate socială. Astfel, împărţirea în stadii scoate în evidenţă structurile anonime ale spiritului, care rămân ascunse atunci când ne concentrăm atenția exclusiv asupra „marilor gânditori". Comte își propune explicit să scrie istoria spiritului ca dezvoltare a stărilor; în comparație cu acestea, spiritul individual nu are decât o însemnătate secundară. În consecință, Comte se referă la „istoria fără nume". Pentru el nu contează decât formele de gândire pentru care elaborează modele complexe ale trecerii de la o stare la alta; acest mod de gândire supraviețuiește în teoriile contemporane despre schimbarea epocilor. Aici întâlnim în primul rând descrierea autodizolvării stadiului metafizic datorită unei preponderențe a analizei conceptuale, ca și a luării în considerare a mișcărilor spirituale compensatorii după modelul artei:

> *Educația estetică va umple cândva marea prăpastie care se va căsca după dispariția obiceiurilor religioase. Ea va conduce la turnura pe care o impune viața practică, asta dacă nu va degenera într-o năzuință obtuză și egoistă. Pretutindeni în Europa, dezvoltarea estetică a celor din societatea industrială este urmărită din ce în ce mai îndeaproape, înlăturând pericolele acesteia, prin aceea că imprimă pretutindeni spiritului o activitatea universală și mai puțin orientată în funcție de un scop, și trezește sentimente binevoitoare. (SO, pp. 357)*

Sociologia

Criteriul distinctiv al stadiului pozitiv este existența sociologiei. Ea garantează implementarea științei în toate domeniile vieții sociale, lucru care a ajuns astăzi să ni se pară ceva de la sine înțeles. Comte atașează sociologiei o pretenție de universalitate, care alungă subiectivitatea din poziția sa centrală. Spre deosebire de idealismul german, care se limitează la reflectarea conștiinței de sine individuale, pozitivismul se preocupă de structurile sociale ale spiritului, structuri ce pot fi descrise într-o manieră sistematică și istorică.

Turnura sociologică a filosofiei se face remarcată mai ales în a doua fază a gândirii lui Comte, în „Sistem de politică pozitivă". Autorul atribuie aici filosofiei sarcina de a reglementa viața socială. Comte vorbește de „sistematizare", cuvânt prin care înțelege stabilizarea definitivă a structurilor sociale. Această „sistematizare" cuprinde toate domeniile vieții spirituale: gândirea, sentimentul și acțiunea, pe care Comte le concepe ca aflându-se într-o interdependență teleologică. Celor trei domenii spirituale le corespund științele, morala și politica. Filosofiei îi revine, conform lui Comte, misiunea de a armoniza cele trei domenii. Această concepție funcțională a filosofiei, care în Germania și-a găsit expresia în special la W. Dilthey, era îndreptată împotriva concepției tradiționale, potrivit căreia științele ar trebui să se consacre urmăririi adevărului ca scop în sine. Pura teorie este considerată de Comte ca un ideal periculos, care predispune la utopii metafizice, fără să dea importanța cuvenită intereselor vieții sociale.

> *Conform interpretării pozitive a marelui principiu de formare, spiritul nu trebuie să trateze despre nimic altceva decât despre întrebările care i-au fost adresate de inimă, în scopul satisfacerii corecte și definitive a feluritelor noastre nevoi. Experiența a demonstrat deja, cât se poate de clar, că fără această regulă indispensabilă, spiritul și-ar urma aproape necontenit înclinația către speculațiile cele mai inutile și mai himerice, care sunt deopotrivă cele mai numeroase și cele mai facile. Însă în elaborarea pe care o dă oricărui subiect care îi este propus, spiritul trebuie să rămână singurul care să judece, atât în privința mijloacelor cât și a rezultatelor. Numai lui îi revine datoria de a aprecia ce anume trebuie făcut pentru a prevedea ceea ce va fi și de a descoperi căile perfecționării. Pe scurt, spiritul trebuie să fie întotdeauna consilierul și niciodată sclavul inimii. Acestea sunt condițiile esențiale, aflate în interacțiune, ale armoniei definitive, așa cum aceasta e întemeiată prin principiul pozitiv. (PO, pp. 16)*

Dacă Auguste Comte pune în legătură spiritul cu lanțul nevoilor practice, el este motivat de convingerea că omul nu este în stare să configureze în deplină libertate lumea socială. Filosofia în general și filosofia istoriei în special trebuie să țină cont de evoluția pe care Comte crede că a formulat-o definitiv în legea celor trei stadii. El este de părere că filosofia poate face mai mult decât să înregistreze pur și simplu decursul legic al unor lucruri. Pentru el, cunoașterea nu are sens decât relativ la o practică, ce constă în a interveni pentru a corecta și facilita cursul natural al dezvoltării. Căci lăsat în voia sa, cursul natural al lucrurilor ar conduce la ocoluri și abateri pe care filosofia autentică este datoare să le evite. Aici este clară prăpastia dintre filosofia sociologică a lui Comte şi filosofia revoluţionară a istoriei, elaborată de Marx.

Comte compară realizările politicii pozitive cu teologia. Interesul său se îndreaptă spre învăţătura socială a catolicismului, al cărei merit peren ar fi acela de a fi separat autoritatea spirituală de cea lumească. Etica universalistă a catolicismului şi-ar datora forţa faptului că realizează organizarea societăţii prin intermediul sentimentului fraternităţii umane şi coapartenenţei sociale. Dacă religia pozitivă a progresului va exercita o influenţă comparabilă cu cea a catolicismului, atunci ea va trebui, după Comte, să acorde mai multă importanţă laturii emoţionale a vieţii umane. Căci numai sentimentul permite asocierea diferitelor manifestări ale vieţii umane într-o unitate vie:

> *În realitate, o asemenea unitate impune mai întâi un principiu în mod necesar subiectiv, care a fost formulat mai sus, şi care afirmă preponderenţa neîncetată a inimii asupra spiritului; în absenţa acestuia, nici în existenţa colectivă şi nici măcar în simpla existenţă individuală nu ar fi posibilă o armonie de lungă durată, întrucât le-ar lipsi un impuls îndeajuns de puternic care să imprime continuu o aceeaşi direcţie numeroaselor tendinţe, eterogene şi adesea opuse, ale unui organism atât de încurcat. Această condiţie interioară indispensabilă nu ar fi câtuşi de puţin suficientă dacă, în acelaşi timp, lumea nu ne-ar oferi o bază obiectivă, independentă de noi, în ordinea generală a diferitelor fenomene, ce guvernează umanitatea şi a căror preponderenţă evidentă nu poate îngădui sentimentului de iubire să disciplineze înclinaţiile discordante, atunci când capacitatea de cunoaştere ne-a dezvăluit întreaga realitate a destinului nostru. Această dezvăluire este principala misiune a spiritului, care, prin teoria pozitivă a configurării sistematice a vieţii umane, se va pune de acum încolo în serviciul inimii. (PO, pp. 19)*

Din citatul de mai sus reiese că Auguste Comte nu înţelege în nici un caz ceva de felul unui subiectivism individual atunci când vorbeşte de „preponderenţa sentimentului". Un asemenea subiectivism ar produce mai degrabă slăbirea credinţei religioase, slăbire evidentă mai ales în cazul protestantismului. Remediul ar putea fi găsit numai în „principiul realităţii", ce oferă sentimentelor şi acţiunilor umane un punct de sprijin științific. Științei îi revine așadar funcția unui ideal fără de care spiritul subiectiv și-ar pierde orice bază. Aici este clar că sistemul de politică pozitivă al lui Comte expune o teologie politică ce traduce conceptele teologice în concepte sociologice. Religia laică a progresului, pe care o propovăduiește Comte, este inteligibilă istoric numai ca secularizare a escatologiei creștine. De aici reiese conservatorismul lui Comte, care nu poate nega, în această privință, înrudirea spirituală cu romantismul.

Devoțiunea față de știință, caracteristică pozitivismului, își găsește expresie în prețuirea realității exterioare, în dauna domeniului sufletesc. Prin urmare, Comte concepe oamenii, chiar dacă nu în felul materialiștilor francezi, ca pe o mașină, deci ca pe o viețuitoare al cărei comportament este determinat de mediu:

> *Pentru a aprecia îndeajuns acest efect necondiționat al ordinii exterioare, trebuie să ne reamintim că aceasta include, alături de așa-zisa lume, totalitatea propriilor noastre fenomene, care, deși sunt supuse schimbării mai mult ca oricare altele, se supun totuși unor legi naturale invariabile, principalul obiect al cercetărilor noastre pozitive. Or, afectele noastre altruiste se conformează spontan acelor legi care guvernează direct sociabilitatea și ne fac astfel să le respectăm pe toate celelalte, de îndată ce intelectul nostru a recunoscut influența lor. Armonia afectelor, atât în viața privată, cât mai ales în cea publică, este posibilă doar în virtutea evidentei necesități de a subordona existența umană acestei influențe exterioare, singura în stare să ne înfrâneze impulsurile egoiste; căci preponderența acestora din urmă ne-ar anihila cu ușurință impulsurile de simpatie, dacă cele dintâi nu și-ar găsi în exterior acest sprijin fundamental pe care numai rațiunea îl poate pune în serviciul sentimentului pentru reglementarea activității. (PO, pp. 20)*

Punctul de vedere subiectiv poate fi acceptat, pentru Comte, doar sub presupoziția că omul, ca ființă studiată sociologic, apare ca *homo sociologicus*. În această privință, examinarea legilor comportamentului păstrează ultimul cuvânt, în pofida oricărei încercări de a accentua excesiv sentimentul. La bază stă convingerea lui Comte că impulsul binevoitor și altruist al omului este provocat de cunoașterea ordinii naturale. Această convingere trebuie probabil înțeleasă în sensul că metoda științifică îi împiedică în primul rând pe oameni să-și urmeze înclinațiile excentrice. Recunoașterea condițiilor materiale de viață este considerată de Comte drept cea mai bună cale de a oferi un sprijin vieții sociale:

> *Tocmai în măsura în care apare ca un destin real, așadar ca ceva ce nu e în sfera noastră de influență, această ordine exterioară guvernează în mod necesar ființa noastră, în ciuda obiecțiilor pripite aduse de atâtea minți întunecate. Să presupunem, de exemplu, că omul nu ar mai fi supus necesității de a locui pe Pământ, și că și-ar putea stabili reședința, după bunul plac, pe o planetă oarecare; atunci fiecare idee a unei vieți sociale ar fi exclusă în mod direct prin înclinații nestatornice și ireconciliabile la care s-ar deda diversele ființe particulare. În nestatornicia și risipirea permanentă a numeroaselor impulsuri, lipsite de o străduință mai înaltă, avem posibilitatea unui comportament constant și regulat numai pe baza acestei presupoziții incontestabile, fără de care slaba noastră rațiune, chiar dacă ar ridica proteste neînsemnate, nu ar fi capabilă să-și clarifice considerațiile încurcate. Incapabili să producem ceva, singurul lucru pe care îl înțelegem e să configurăm spre binele nostru o ordine esențialmente superioară putinței noastre. (PO, pp. 24)*

Observația că tocmai condiția terestră a oamenilor reprezintă premisa pentru construirea unor structuri morale și sociale mai echitabile poate fi interpretată ca o expresie a unei orientări către lumea vieții, așa cum va fi aceasta ulterior realizată în pragmatism și în fenomenologie. În acest sens, pozitivismul nu este atât de obiectivist pe cât i se reproșează întotdeauna. În orice caz, Comte elaborează în ultima sa lucrare, „Synthèse subjective", o logică intuiționistă, punând în cadrul acesteia imaginile înaintea semnelor. Astfel este explicabilă și apropierea dintre pozitivismul târziu și fetișism. Ea culminează în venerarea spațiului ca „Marele Mediu" în care sunt înscrise toate gândurile spiritului uman. Comte ajunge astfel la concluzia că perspectiva subiectivă nu conduce la subiectivism doar în cazul în care luăm în considerare mediul în care oamenii își duc viața. Cercetarea științifică a Pământului ca spațiu de viață înlocuiește în ochii lui Comte ideile metafizice, care se sustrag controlului exercitat de viața practică.

Așadar, Comte nu renunță la teza că enunțurile științifice se întemeiază în acordul cercetătorilor. Tot despre acordul oamenilor este vorba şi atunci când el refuză să recunoască realitatea omului izolat, admiţând-o numai pe aceea a comunităţii umane, făcând din aceasta obiect al veneraţiei religioase. „Umanitatea" nu înseamnă pentru pozitivism în nici un caz o idee abstractă, ci succesiunea concretă a generaţiilor. Ea se întemeiază în „perspectiva umană", care admite relativitatea generală a cunoaşterii ştiinţifice. Ca „filozofie a relativului", Comte nu vrea totuşi ca pozitivismul să fie confundat cu relativismul. Căci legea celor trei stadii permite, în opinia sa, ca teoriile ştiinţifice care vor urma în viitor să conducă la o aproximare din ce în ce mai mare a realităţii.

Filosofia pozitivă nu revine deci în totalitate la o credinţă nereflectată în fapte, deşi Comte a fost neîncetat etichetat în acest fel. Legea celor trei stadii reprezintă mai degrabă o încercare de a pune în legătură gândirea sistematică şi cea istorică, adică de a menţine trează în contactul cu teoriile conştiinţa caracterului istoric al lor. Oamenii devin astfel capabili să conceapă ştiinţa ca pe o descriere a faptului lor de a fi în lume. Ştiinţele ajunse în stadiul pozitiv includ deci reflecţia propriei condiţionări istorice a teoriilor: teoria ştiinţei şi istoria ştiinţei depind una de cealaltă. Este demnă de remarcat, în această interdependenţă, ideea lui Comte că punctul de vedere al imanenţei, al renunţării consecvente la concepte metafizice, constituie premisa pentru întâlnirea spiritului uman în gândirea ştiinţifică:

> *Toate teoriile noastre se prezintă ca produse ale inteligenţei noastre, ele fiind menite să satisfacă diferite nevoi fundamentale, prin aceea că mereu se îndepărtează de om, pentru a reveni mai bine la acesta, apoi pentru a cerceta celelalte fenomene în măsura în care ele sunt indispensabile cunoaşterii, slujind fie la dezvoltarea facultăţilor noastre, fie la o mai bună apreciere a naturii şi a poziţiei noastre. Putem de pe acum să recunoaştem modul în care conceptul dominant de umanitate are nevoie de o sistematizare completă în stadiul pozitiv, sistematizare care este cel puţin echivalentă cu aceea pe care Evul Mediu teologic a făcut-o posibilă cu ajutorul grandiosului concept de Dumnezeu, care apoi, în perioada de tranziţie metafizică, a fost înlocuit atât de sărăcăcios de conceptul neclar de natură. (RG, 53)*

Reorganizarea modernității

Prezentarea filosofiei pozitive s-a limitat până acum la nivelul dezvoltării spiritului. Aici însă a fost ocultat un aspect care aparține modului de gândire sociologic, şi anume relația tuturor fenomenelor spirituale cu structurile politice de putere. Acest aspect este deja evident în expunerea legii celor trei stadii. Chiar dacă aici dezvoltarea spirituală determină cu claritate schema, fiecare fază se împleteşte în mod inerent cu forme de organizare politică. Astfel, stadiul teologic ar trebui să corespundă începuturilor militare ale societății, stadiul metafizic ar merge mâna în mână cu dominația exercitată de juriști și, în cele din urmă, stadiul pozitiv ar urma să facă din industrie principalul factor de putere. Dominația juriştilor a condus, în opinia lui Comte, la criza culturală a modernității, care a atins punctul culminant în anarhia provocată de Revoluția franceză. Din punct de vedere social, sarcina filosofiei pozitive este o reorganizare amplă a Europei occidentale sub autoritatea spirituală, cu alte cuvinte clericală, a unei noi caste de „preoți filosofi". Aici lui Comte îi apare imaginea călăuzitoare a organizării Bisericii catolice în Evul Mediu. El se diferențiază însă de filosofii Restaurației, De Bonald şi De Maistre, căci pune în legătură noțiunea de ordine din Evul Mediu cu noțiunea modernă de progres.

În reorganizarea modernității, Comte ia în considerare explicit rolul clasei muncitoare; aici trebuie semnalate unele afinități certe cu Marx. Acestea însă nu trebuie să inducă în eroare cu privire la caracterul conservator al doctrinei lui Comte despre societate. Credința sa în viitor este cât se poate de diferită de una revoluționară. El oferă ca temei pentru puterea integratoare şi organizatoare a filosofiei pozitive faptul că numai o teorie care poate explica desfăşurarea întregului trecut poate fi utilă pentru structurarea viitorului:

> *În virtutea naturii sale eminamente relative, spiritul pozitiv este singurul care poate să reprezinte în mod satisfăcător toate marile epoci istorice ca pe tot atâtea faze determinate ale uneia şi aceleiaşi evoluții fundamentale, în care fiecare fază este rezultatul celei anterioare şi o pregăteşte pe următoarea în conformitate cu legi invariabile, care îi stabilesc fiecăreia rolul în cadrul progresului comun, permițându-ne întotdeauna, fără inconsecvență şi fără părtinire, să acordăm valoarea filosofică meritată tuturor metodelor posibile. Deşi acest privilegiu*

> *incontestabil al pozitivității raționale trebuie să ni se pară mai întâi unul pur speculativ, gânditorii autentici vor recunoaște repede în el prima sursă necesară a influenței sociale active, rezervate în cele din urmă noii filosofii. Căci astăzi putem fi siguri că doctrina care va fi explicat satisfăcător ansamblul trecutului va obține în mod inevitabil, datorită exclusiv acestei reușite, conducerea spirituală a viitorului. (RG, pp. 127)*

Lăsând la o parte componentele sociale, caracteristice, după Comte, filosofiei pozitive, descrierea sa suferă poate de lipsa oricărei urme de dialectică a progresului. Astăzi ni se pare o pură naivitate a crede că dominația industriei ar conduce în mod necesar la dispariția militarismului. Alți gânditori din secolul al XIX-lea, şi mai ales Jacob Burkhardt, care a prevăzut pericolul alianței dintre industrialism şi militarism, au fost mult mai clarvăzători în această privință decât Comte. De asemenea, credința în unitatea care se va realiza în viitor între industriaşi şi filosofi, sociologi etc., care vor constitui în mod natural o elită conducătoare, aparține evident utopiilor conservatoare clar infirmate de realitate. Aceste deficiențe nu ne îndreptățesc să negăm orice valoare viziunii lui Comte asupra unui stadiu pozitiv al societății. Căci dacă adoptăm perspectiva contemporană a epocii postindustriale şi privim retrospectiv la stadiul pozitiv al lui Comte, vom sesiza acele tendințe contemporane neaşteptate pe care le desemnează titlul de „postistorie".

Cu toate acestea, am fi departe de a înțelege corect poziția lui Comte dacă ne-am reprezenta sfârşitul istoriei în sensul că nu ar mai exista nici un fel de evenimente sau idei imprevizibile. Comte acceptă că istoria nu se opreşte niciodată; însă ceea ce nu se poate schimba este ordinea de funcționare, pe baza căreia se realizează evoluția istorică. Ordinea definitivă de funcționare a societății stă sub semnul principiului utilității şi cuprinde o slăbire şi descentrare a puterii, prevestind o epocă a echilibrului; aşa cum în ştiință şi tehnică anumite întrebări sunt eliminate ca lipsite de sens, la fel pozițiile radicale şi motivate ideologic îşi pierd sensul în stadiul pozitiv:

> *Într-adevăr, filosofia sănătoasă respinge pe bună dreptate toate întrebările care nu pot fi rezolvate. Însă, motivând respingerea acestora, ea evită să nege cu privire la ele ceva ce ar veni în contradicție cu această ieşire sistematică din uz, singura prin care trebuie să dispară toate opiniile cu adevărat indiscutabile. Mai imparțială şi mai tolerantă decât oponenții*

săi față de fiecare dintre aceste întrebări în parte, în virtutea indiferenței sale generale, filosofia autentică își propune să aprecieze în mod istoric influența lor, condițiile duratei lor și motivele decăderii lor, fără a le respinge în mod absolut, nici chiar atunci când este vorba despre doctrinele cele mai antipatice în starea prezentă a rațiunii umane la popoarele cele mai înaintate. Astfel, ea face dreptate nu numai sistemelor monoteiste diferite de cel care sfârșește în zilele noastre, ci și credințelor politeiste, raportându-le întotdeauna la fazele corespunzătoare ale evoluției ce stă la baza lor. În relație dogmatică, ea mai susține că orice concepție a facultății noastre de imaginație, pe a cărei natură ea o face inaccesibilă în mod necesar oricărei observații, nu este mai susceptibilă de a fi negată decât de a fi afirmată într-un mod cu adevărat decisiv. Firește că nimeni nu a demonstrat vreodată pe cale logică inexistența lui Apolo, a Minervei etc., nici cea a zeițelor orientale sau cea a diferitelor creații poetice; însă aceasta nu a împiedicat cu nimic spiritul uman să abandoneze irevocabil vechile principii de credință, atunci când ele încetaseră în cele din urmă să corespundă situației lui generale. (RG, 89)

Pe lângă răbdarea și toleranța față de modelele și opiniile învechite, care nu mai au nici un fundament în praxisul vieții, stadiul pozitiv al lui Comte este unul în care poate fi descoperit un șir de tendințe concrete, caracteristice societății industriale. Dintre acestea numim doar două: pe de o parte, rolul pe care îl joacă cunoașterea experților în praxisul socio-politic; vizavi de utopia platoniciană a filosofului rege, Comte a identificat corect faptul că pe parcursul implementării cunoașterii științifice în toate domeniile vieții, experților le revine funcția de consilieri, fără de care acțiunea politică ar fi imposibil de conceput. Pe de altă parte, spre deosebire de prognoza hegeliană asupra sfârșitului artei, Comte recunoaște importanța crescândă care îi revine acesteia o dată cu structurarea societății industriale. El vorbește despre funcția artelor frumoase într-o manieră ce amintește de programul lui Schiller cu privire la educația estetică a speciei umane.

Se arată însă pe bună dreptate că slăbiciunea filosofiei pozitive apare tocmai în măsura în care ea tinde spre un tradiționalism pseudoreligios. De obicei, această latură a filosofiei lui Comte este interpretată ca o dovadă în sensul că nevoile religioase și metafizice ale oamenilor nu pot fi anihilate cu una cu două. Poate că este ceva corect în toate aceste remarci, însă mult mai mult cântărește o altă omisiune din partea lui Comte. Fascinat de caracterul impersonal al metodei științifice, Comte neglijează rolul individualității. Or, fără un aport constant de creativitate subiectivă, sistematizarea nu poate conduce decât la încremenirea societății. Acest reproş vizează şi înclinația lui Comte de a vedea în etică o sociologie aplicată, care evaluează acțiunea exclusiv din punct de vedere tehnic şi social. Comte suspectează puterea convingerii morale individuale de protestantism şi de anarhie; o îngustime de vederi ce a provocat un protest energic din partea adepților săi anglo-saxoni încă din timpul vieții lui. În special Mill a combătut „pedantocrația” viziunii sociale a lui Comte şi a refuzat în această privință să-l urmeze.

Scrieri: *Prospectus des travaux scientifique nécessaires pour réorganisar la société*, Paris 1822. *Cours de philosophie positive*, 6 vol., Paris, 1830-1848, 1892-1894 (ediția germană *Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug*, editată de F. Blanschke, Stuttgart 1974 ediția a doua (SO)). *Rede über den Geist des Positivismus*, traducere în limba germană de I. Fletcher, Hamburg 1979 (RG). *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*, vol. 4, Paris 1851-1854, 1912 ediția a doua (ediția germană *Der Positivismus in seinem Wesen und seiner Bedeutung*, traducere în limba germană de E. Roschlau, Leipzig 1894 (PO)). *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle, en onze entretiens systèmatiques entre une femme et une pretre de l'Humanité*, Paris 1852, ediție nouă 1909. *Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'ètat normal de L'Humanité*, Paris, 1856.

Bibliografie: E. Evans-Pritchard: *The sociology of Comte*, Manchester 1970. H. Gouhier: *La jeunesse d' Auguste Comte et la formation du positivisme*, vol. 1: *Sous le signe de la liberté*, Paris 1933; vol. 2: *Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, Paris 1936; vol. 3: *Auguste Comte et Saint-Simon*, Paris 1964. F. A. von Hayek: *Mißbrauch und Verfall der Vernunft*, Salzburg 1979. J. Lacroix: *La Sociologie d'Auguste Comte*, 1961 (ediția a doua). K. Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Stuttgart, 1990 (ediția a opta). O. Massing: *Fortschritt und Gegenrevolution. Die Gesellschaft Comtes in ihrer sozialen Funktion*, Stuttgart, 1966. J. Stuart Mill:

Auguste Comte and Positivism, London, 1866 (ediția a 2). O. Negt: *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels,* Frankfurt a. M. 1964. W. Oswald: *Der Mann und sein Werk*, Leipzig 1914. R. C. Scharff: *Comte after Positivism*. Oxford 1955. W. Schrader: *Das Experiment der Autonomie, Studien zu einer Comte- und Marx-Kritik*, Amsterdam 1977. M. Steinhauer: *Die politische Soziologie Auguste Comtes und ihre Differenz zur liberalen Gesellschaftstheorie Condorcets*, Meisenheim am Glan, 1966.

John Stuart Mill

(1806-1873)[1]

Viața și opera

Anglia este țara în care pozitivismul francez a avut parte de cea mai însemnată continuare, şi aceasta datorită lui John Stuart Mill. La fel ca şi Comte, Mill este reprezentantul unei filosofii politice și al unei etici care se preocupă de evoluția socială; fiind însă un spirit cu convingeri democratice şi liberale, el respinge tendințele totalitare ale sociologiei lui Comte. De asemenea, el depăşeşte pozitivismul în domeniul logicii şi în cel al teoriei ştiinței. El interpretează empirismul într-un sens failibilist, conform căruia toate cunoştințele sunt în principiu supuse revizuirii.

Născut la Londra în 1806, John Stuart Mill a fost educat de tatăl său, economistul şi psihologul James Mill (1773-1836), care a încercat, printr-un experiment pedagogic original, să îl facă un copil minune. John Stuart Mill a trebuit să învețe în adolescență mai multe limbi străine şi să asimileze ştiințele şi literatura. Scopul declarat al acestei metode de educație era formarea unui pozitivist desăvârşit. După grave crize psihice, Mill a reuşit treptat să se elibereze din captivitatea modului pozitivist de gândire. Această evoluție intelectuală a fost stimulată de întâlnirea cu feminista militantă Harriet Taylor, cu care ulterior s-a şi căsătorit. Mill a fost corespondent în Compania Indiilor orientale, lucrând pentru administrația colonială britanică. Această funcție i-a lăsat destul timp liber pentru o vastă activitate în sfera scrisului. După moartea prematură în 1858 a soției sale, Mill a trăit cu intermitențe la Londra şi la Avignon, unde dealtfel se şi găseşte mormântul soției. Cu excepția unei scurte perioade în care a fost deputat în Camera Comunelor din partea partidului liberal, militând în primul rând pentru dreptul la vot al femeilor, Mill şi-a dedicat restul vieții sarcinii de a-şi definitiva opera. În 1873, în vârstă de 67 de ani, a murit la Avignon.

---

[1] Citatele au fost date din: John Stuart Mill — *Utilitarismul*, trad. de Valentin Mureşan, colecția Filosofie şi Alternative, editura Alternative, 1994 (n.t.)

Mill şi-a dobândit reputaţia cu „Sistem de logică deductivă şi inductivă" (1843), lucrare care se numără printre cele mai influente opere ale filosofiei secolului al XIX-lea. O completare şi în acelaşi timp o extindere a logicii în raport cu psihologia şi teoria cunoaşterii se găseşte în lucrarea târzie „Examinarea filosofiei lui Sir William Hamilton" (1865), în care Mill îşi apară poziţia empiristă în faţa presupoziţiei idealiste a unei cunoaşteri *a priori*. Această lucrare de dimensiuni reduse, însă extrem de originală în pasajele sale centrale, a avut o influenţă durabilă, în special asupra teoriei fenomenologice a cunoaşterii. A doua lucrare importantă a lui Mill, „Principii de economie politică", a apărut în 1848 şi a jucat mult timp rolul de manual standard pentru economia politică engleză clasică. Dintre scrierile de mai mica amploare, ce tratează subiecte etice, se cuvin menţionate „Bentham" (1838) şi „Utilitarismul" (1871). Această din urmă lucrare se număra şi astăzi printre textele clasice studiate la cursurile de etică în universităţile de limbă engleză. O importanţă cu totul aparte revine scrierii „Despre libertate", (1859), text clasic al liberalismului politic, în care Mill încearcă să fundamenteze şi să extindă dreptul la libertate împotriva presiunilor statului şi ale societăţii.

Logica şi teoria ştiinţei

„Sistemul de logică deductivă şi inductivă" al lui Mill se diferenţiază de logica formală de tip clasic în sensul că este o lucrare autodeclarat interesată de metodologie şi de teoria ştiinţei. În ciuda ariei extrem de vaste de subiecte abordate, această carte a fost considerată de multe cercuri cu interese ştiinţifice ca o logică empiristă a cercetării. Dintre cele şase părţi ale lucrării, cele mai renumite sunt a treia, *Despre inducţie*, pe care Mill a considerat-o cea mai importantă, şi a şasea, *Despre logica ştiinţelor morale*.

Prin „logică", Mill înţelege „ştiinţa demonstraţiei", unde termenul de „demonstraţie" cuprinde toate procedeele de obţinere a unei concluzii, atât în ştiinţele exacte cât şi în viaţa curentă:

> *Logica nu este totuna cu cunoaşterea, deşi domeniul logicii are aceeaşi întindere ca şi domeniul cunoaşterii. Logica este judecătorul şi arbitrul comun al tuturor cercetărilor particulare. Ei nu îi revine sarcina de a găsi dovezi, ci de a stabili dacă ele au fost găsite. Logica nu observă, nu descoperă şi nici nu inventează: ea doar judecă.*

> *Nu este sarcina logicii să îl informeze, de exemplu, pe chirurg asupra fenomenelor care însoțesc o moarte violentă. Chirurgul trebuie să afle aceste lucruri din propria experiență și din propriile observații, din observațiile altora, ale celor care s-au ocupat înaintea sa de acea cercetare particulară. Însă logica judecă adecvarea acestei observații și experiențe spre justificarea regulilor sale, judecă adecvarea regulilor sale spre justificarea comportamentului său. Ea nu-i oferă dovezi, ci îl învață ce anume constituie o dovadă și cum anume trebuie s-o judece pe ea. (GW 2, I, pp. 8)*

În acest sens, logicii îi revine statutul de doctrină a științei. La fel ca și Bacon, Mill consideră logica „știință a științei înseși”. Câmpul logicii ca știință Mill îl consideră dependent de scopurile ei. Ca atare, logica nu trebuie să fie interesată de fundamentele cunoașterii. Prin aceasta, crede Mill, ea se diferențiază în mod esențial de teoria cunoașterii și de metafizică. El consideră logica drept „baza comună”, pe care o presupun atât empiriștii cât și aprioriștii.

Nucleul logicii lui Mill, teoria inducției, cercetează procedeul prin care, pornind de la observarea unor cazuri izolate, tragem concluzii asupra celorlalte cazuri; inducția este considerată procedeul de raționare prin care, plecând de la date empirice, sunt obținute noi cunoștințe. Inducția presupune reducerea evenimentelor complexe. Circumstanțele accidentale trebuie excluse, pentru a se ajunge la o dependență univocă de tip cauză-efect. Scopul acestui procedeu este formularea legilor naturii. Mill descrie patru metode ale cercetării experimentale, în care sunt aplicate diferite procedee de reducere: metoda concordanței, metoda diferențelor, metoda resturilor și metoda variațiilor concomitente. Toate aceste patru metode utilizează în diferite moduri raționamentul inductiv. De exemplu, Mill concepe rezultatul metodei concordanței în felul următor:

> *Dacă două sau mai multe instanțe ale fenomenului ce este supus investigației posedă o singură circumstanță în comun, atunci circumstanța unică în care toate instanțele concordă este cauza (sau efectul) fenomenului dat. (GW 3, VIII, 90)*

Este de prisos să discutăm despre fiecare dintre cele patru metode inductive în parte, mai ales având în vedere că ele trebuie considerate insuficiente din punct de vedere logic, motiv pentru care nici una dintre ele nu a dobândit o recunoaștere generală comparabilă celei a regulilor aristotelice de raționament. De asemenea, s-a dovedit discutabilă şi presupoziția pe care Mill îşi fundamentează logica inductivă, şi anume principiul uniformității naturii. Mill consideră că acesta este principiul de bază sau prima axiomă a inducției:

> *Ar fi o gravă greşeală să prezentăm această amplă generalizare ca pe o explicație a procesului inductiv. Dimpotrivă, cred că ea este un exemplu al unui tip mai puțin evident de inducție. Departe de a fi prima inducție pe care o operăm, această generalizare este una dintre ultimele, sau în orice caz una dintre ultimele care capătă caracterul de exactitate ştiințific. Ca maximă generală, ea nu prea a ajuns decât în mințile filosofilor, şi chiar şi aceştia, după cum vom vedea, nu au conceput întotdeauna corect întinderea şi limitele acesteia. Adevărul este că această generalizare amplă se întemeiază ea însăşi pe generalizări anterioare. Legile mai obscure ale naturii au fost descoperite prin intermediul ei, însă acelea mai evidente trebuie să fi fost descoperite şi aprobate înainte să se fi auzit măcar despre generalizarea amplă. Nu ne-am fi gândit niciodată să afirmăm că toate fenomenele se desfăşoară în conformitate cu legi generale, dacă anterior, în cazul unui mare număr de fenomene, nu am fi ajuns la cunoaşterea legilor însele; or această cunoaştere nu ar fi putut fi dobândită altfel decât prin inducție. (GW 2, III, pp. 360)*

Aceste considerații dau naştere întrebării dacă nu cumva Mill se mişcă într-un cerc vicios afirmând că principiul de bază al inducției este el însuşi obținut prin inducție. Aceasta conduce la problema principială a întemeierii inducției, pe care Mill încearcă să o rezolve apelând la practica obişnuită a inducției în sensul empirismului şi în sensul lui Hume:

> *Revenind pentru moment la exemplele noastre anterioare: de ce nu respingem noi în exact aceeaşi măsură a demonstrației pozitive sau negative afirmația că există lebede negre, în timp ce refuzăm să credem orice mărturie care ar afirma că există oameni ce au capul sub umeri. Primul enunț era mai credibil decât cel de-al doilea. Dar de ce? Atâta timp cât nici unul dintre cele două fenomene nu este atestat de fapte, ce temei am avea să presupunem că unul este mai puțin credibil decât celălalt? Evident, acela că în culoarea animalelor e mai puțin un caracter esențial durabil decât în construcția organismului*

> *lor. De unde ştim însă asta? Evident, din experienţă. Se pare că avem nevoie de experienţă pentru a şti în ce măsură şi în ce cazuri putem să ne încredem în experienţă. Avem nevoie de experienţă pentru a ne sfătui şi pentru a învăţa în care împrejurări sunt valabile concluziile pe care le tragem din ele. Nu avem nevoie de nici o altă piatră de încercare la care să supunem experienţa ca atare; însă transformăm experienţa într-o piatră de încercare a ei proprii. (GW 3, II, 6)*

Tâlcul acestui mod de gândire stă în faptul că Mill reuşeşte să întemeieze experienţa pornind exclusiv de la ea însăşi, adică fără a recurge la vreo cunoştinţă *a priori*. Pentru aceasta, el este obligat să formuleze distincţia dintre inducţia ştiinţifică şi inducţia preştiinţifică, pe care Mill o numeşte „inducţie enumerativă". Aceasta este mai puţin demnă de încredere decât cea ştiinţifică, fiind deja prezentă acolo unde există cunoaştere empirică. Relaţia dintre cele două forme de inducţie poate fi exprimată şi spunând că generalizările mai mult sau mai puţin demne de încredere se sprijină unele pe altele, ca într-o întreţesere în care elementul cel mai bine susţinut trage după sine celelalte elemente. Acesta este procedeul folosit în practică de intelectul sănătos, pe care Mill îl consideră schemă a cunoaşterii ştiinţifice. Logica inducţiei ca logică a cercetării nu are prin urmare altă sarcină decât aceea de a elabora metodic acest procedeu.

În vreme ce teoria lui Mill despre inducţie, deşi considerată depăşită, conţine elemente care abia în secolul al XX-lea au devenit obiectul unor discuţii fertile, ideile sale despre ştiinţele spiritului („moral sciences"), care au cunoscut celebritatea încă din secolul al XIX-lea, lasă mai degrabă impresia că ar fi perimate. Semnificaţia istorică a acestora stă în aceea că Mill, în dezacord complet cu Comte, conferă psihologiei statutul unei ştiinţe de sine stătătoare, lărgind considerabil câmpul cunoaşterii pozitive. Poziţia sa este însă diferită de aceea pe care o va adopta mai târziu Dilthey, care atribuie ştiinţelor spiritului o metodă specifică de cunoaştere, şi anume metoda „înţelegerii", care e diferită de explicaţie. Mill nu vede în ştiinţele spiritului decât o aplicaţie a metodei inductive la un nou domeniu, şi anume la comportamentul uman.

Mill împarte ştiinţele spiritului (sau ştiinţele morale) în ştiinţa spiritului sau a minţii (mind) în sens restrâns, psihologie, cercetarea caracterelor sau „etologie" şi, în sfârşit, sociologie. În toate aceste domenii, sarcina cercetării constă în a stabili inductiv legile fenomenelor. În psihologie, aceste legi sunt legile asocierii, în „etologie" legile de dezvoltare a caracterelor şi, în sociologie, legile în primul rând economice. Mill conferă o importanță cu totul specială ştiinţei istoriei, întrucât aceasta se ocupă de constelații extrem de complexe de factori cauzali, ceea ce îngreunează formularea de legi generale ca simple stabiliri de direcţii de dezvoltare. Mill păstrează în principiu idealul unei explicaţii cauzale a istoriei, ideal al cărei elaborare şi-a atins în opera lui Comte cel mai înalt punct din vremea sa.

Se ridică evident întrebarea referitoare la modul în care, în ştiinţele umane, libertatea umană poate fi conciliată cu metoda ştiinţelor naturii. Mill răspunde că înseşi legile naturii sunt un mijloc al acțiunii umane:

> *Din faptul că tot ceea ce se întâmplă, inclusiv actele de voință ale oamenilor, vor fi efecte ale unor cauze, nu decurge că actele de voință, chiar şi cele ale unor indivizi particulari, nu pot avea o mare eficacitate în calitate de cauze. Dacă cineva, aflat în mijlocul unei furtuni pe mare, ar conchide că este inutil să încerce să-şi salveze viața, dat fiind că în fiecare an aproximativ acelaşi număr de persoane mor în naufragii, l-am numi fatalist, şi i-am spune că eforturile unor persoane de a-şi salva viața sunt departe de a nu avea nici o importanță, că media acestor eforturi este una dintre cauzele de care depinde numărul anual al deceselor prin naufragiu. Oricât de universale ar fi legile dezvoltării sociale, ele nu pot fi universale sau mai riguroase decât acelea de care ascultă forțele naturii; cu toate acestea, voința umană le poate converti pe acestea în instrumente ale scopurilor sale; gradul în care reuşeşte să facă aceasta constituie diferența principală dintre sălbatici şi popoarele cele mai civilizate. (GW 6, XI, 353)*

Compatibilitatea unor evenimente guvernate de legi cu credința liberală în progres şi posibilitatea oamenilor de a-şi făuri istoria îl plasează pe Mill pe o poziție opusă lui Comte cu privire la convingerea care se conturează în filosofia istoriei din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, care afirmă că desfăşurarea evenimentelor este în esență determinată de personalități ieşite din comun. Aceştia sunt, pentru Mill, nu revoluționarii şi nici spiritele anarhiste, ci aceia care ştiu să-şi pună în legătură propriile scopuri cu legile progresului social.

Ontologie şi teoria cunoaşterii

Logica lui Mill porneşte de la presupoziţia că putem cunoaşte realitatea numai pe baza datelor simţurilor. La el însă această poziţie nu culminează într-un idealism precum acela al lui Berkeley, deşi în „Examinarea filosofiei lui sir William Hamilton", lucrare de bătrâneţe a lui Mill, el reuşeşte să găsească un răspuns, opus realismului critic, la întrebarea cum este posibilă experienţa obiectivă pe baze pur senzualiste. Dacă regularitatea constitutivă conceptului de realitate nu depinde de propoziţii de bază *a priori*, trebuie să existe o explicaţie imanentă a acesteia. Mill vede o asemenea explicaţie în analiza experienţei:

> *Concepţia pe care mi-o formez despre lume ca existând la un moment dat cuprinde, pe lângă percepţiile pe care le resimt în momentul de faţă, o nenumărată varietate de posibilităţi de percepţie: şi anume, totalitatea acelora pe care observaţia mea din trecut îmi spune că le-aş putea resimţi, în anumite circumstanţe, în momentul de faţă, laolaltă cu o multitudine nedefinită şi nelimitată a altor percepţii pe care, deşi nu sunt sigur că le-aş putea resimţi în anumite circumstanţe determinate, totuşi este posibil să le resimt în circumstanţe pe care nu le ştiu. Aceste posibilităţi variate sunt pentru mine lucrul cel mai important. Percepţiile mele actuale prezintă în general o importanţă redusă, şi, în plus, sunt trecătoare: dimpotrivă, posibilităţile sunt permanente şi acesta este criteriul care distinge în mod esenţial ideea noastră despre substanţă sau materie de noţiunea percepţiei. (PH, pp. 254)*

În măsura în care Mill acordă mai multă importanţă posibilităţilor perceptive decât impresiilor senzoriale actuale, el se îndepărtează de empirism, care accentua rolul a ceea ce poate fi observat în mod direct. Cu toate acestea, el nu adoptă punctul de vedere al transcendentalismului, care, pe lângă impresiile senzoriale, presupune unele forme de gândire independente de experienţă. Descoperirea lui Mill stă în aceea că percepţiile noastre completează datul şi că această completare face obiecte din haosul impresiilor senzoriale. Posibilităţile perceptive funcţionează aşadar ca extrapolări, pe baza cărora stabilim o ordine în impresiile schimbătoare ale simţurilor, fără a trebui să recurgem la formele *a priori* ale gândirii.

Din primatul posibilităţilor perceptive reiese funcţia centrală a intersubiectivităţii în apariţia experienţei obiective:

> *Alți oameni nu au în general percepțiile noastre exact în momentul și în felul în care noi le avem; ei au însă aceleași posibilități perceptive ca și noi; orice lucru care ne indică o posibilitate perceptivă actuală indică și lor o posibilitate actuală de percepții asemănătoare, atâta vreme cât organele lor de simț nu diferă de ale noastre. Aceasta constituie pecetea finală pusă pe reprezentarea noastră despre grupurile de posibilități ca realitate fundamentală în natură. Posibilitățile permanente sunt comune nouă și semenilor noștri, pe când percepțiile efective nu sunt. Ceea ce alții oameni știu ca și mine, din aceleași temeiuri, mi se pare mai real decât ceea ce ei nu știu dacă nu le-o spun eu. Lumea unor percepții posibile, care se succed conform unei ordini, sunt prezente în alte ființe cum sunt și în mine; ea are așadar o existență în afara mea; ea este o lume exterioară. (PH, p. 258)*

Acordul cu alți subiecți, care constituie obiectivitatea experienței, apare astfel la nivelul posibilităților comune, în care a fost anihilat caracterul privat al punctului de vedere subiectiv. Aici ne dăm seama cât de mare este depărtarea dintre teoria lui Mill despre experiență și senzualism, care se limitează exclusiv la datele imediate ale conștiinței. În această privință e oportun să spunem că teoria fenomenologică a experienței la Husserl utilizează intersubiectivitatea, într-un mod foarte asemănător, la explicarea obiectivității percepției.

Mill raportează posibilitățile perceptive la realitatea subiectului individual. Prin urmare, Eul nu ar fi altceva decât credința în posibilitatea permanentă a stărilor de conștiință: atunci când adorm, o fac fiind sigur că în momentul în care mă voi trezi voi întâlni stările de conștiință pe care cred că le-aș avea în circumstanțe date. Fără îndoială că această folosire a categoriei de posibilitate se lovește de dificultatea semnalată de însuși Mill, și anume că orice conținut de conștiință trecut sau viitor constituie întotdeauna o experiență a mea:

> *Dacă, prin urmare, vorbim de suflet ca despre o succesiune de stări de conștiință, suntem obligați să adăugăm că îl numim o serie de stări de conștiință care sunt conștiente de ele însele ca trecute și viitoare; și suntem puși în fața alternativei ori de a crede că Spiritul, sau Eul, e ceva diferit de orice serie de stări de conștiință sau de posibilitățile ei, ori de a accepta paradoxul că ceva care* ex hypothesi *nu este decât o serie de stări de conștiință se poate ști pe sine ca o serie. (PH, 275)*

Semnificativ pentru stilul antidogmatic de gândire al lui Mill este faptul că el recunoaşte dificultatea reflexivităţii şi susţine ideea că conştiinţa de sine reprezintă o situaţie inexplicabilă din punct de vedere empiric. De fiecare dată Mill depăşeşte graniţele empirismului, aşa cum este acesta reprezentat de Hume, pregătind terenul pentru discuţiile contemporane asupra subiectivităţii din cadrul filosofiei moderne a spiritului.

Utilitarism şi liberalism

Ceea ce a rămas însă valabil până astăzi din moştenirea lui Mill ţine de domeniul filosofiei practice. Temele se întind de la chestiuni de economie politică până la filosofia morală. În această privinţă, Mill este reprezentantul unui utilitarism hedonist, într-o formă desigur mai rafinată şi mai lucidă decât o făcuse Jeremy Bentham. În scrierea sa clasică „Utilitarismul", Mill explică teza potrivit căreia promovarea fericirii generale este criteriul oricărei acţiuni drepte din punct de vedere moral. Argumentarea sa nu trebuie să se teamă de confruntarea cu etica lui Kant. Legătura cu Kant o stabileşte Mill însuşi, aprobând universalizarea maximelor cerută de imperativul categoric, dar respingând întemeierea dată de Kant. În vreme ce Kant privea formulele legilor ca pe un mijloc de a stabili libertatea contradicţiei în voliţia celui care acţionează, Mill formulează o concepţie a imperativului categoric ca pe o apreciere a consecinţelor pe care acţiunile noastre le au pentru toţi semenii noştri. Pentru a garanta fericirea celui mai mare număr de oameni, etica utilitaristă consideră că sarcina sa este de a determina limitele pe care fiecare în parte trebuie să şi le pună în urmărirea propriilor scopuri. Limitele sunt legate de compatibilitatea acţiunilor fiecăruia cu interesele celorlalţi, care ar putea pretinde ca şi acţiunilor lor să li se acorde o consideraţie egală. Astfel, întrebarea critică, ce a fost mereu adresată eticii utilitariste, şi anume în ce constă propriu-zis fericirea generală, îşi găseşte un răspuns pur formal: fericirea generală înseamnă starea unei societăţi ce acordă membrilor săi atâta libertate cât au nevoie, în aşa fel încât fiecare îşi fixează propriile scopuri, putându-le realiza pe căi acceptabile social. În acest sens, fericirea se confundă cu utilitatea:

> *Trebuie să revin iarăşi la ceva ce adversarii utilitarismului au rareori imparţialitatea necesară să recunoască, anume că fericirea, care constituie standardul utilitarist al acţiunii corecte din punct de vedere moral, nu e fericirea celui ce acţionează, ci aceea a tuturor celor vizaţi. Utilitarismul pretinde de la toţi cei ce acţionează să decidă între fericirea proprie şi cea a celorlalţi cu tot atât imparţialitate ca şi a spectatorului dezinteresat şi mărinimos. În regula de aur a lui Iisus din Nazaret putem găsi întregul spirit al eticii utilităţii. „Să faci aşa cum vrei să ţi se facă ţie" şi „să-ţi iubeşti aproapele ca pe tine însuşi" – iată perfecţiunea ideală a moralei utilitariste. (DU, 30)*

Mill întemeiază morala utilitaristă prin ideea că fericirea, adică utilitatea, provine din plăcere. Plăcerea ar fi astfel singurul bun pe care oamenii îl urmăresc exclusiv pentru sine şi care nu are nevoie de nici o întemeiere suplimentară. A invoca plăcerea ca fundament al moralei ne pune însă în faţa unor dificultăţi considerabile. Ne-am putea întreba cum se poate ca o senzaţie subiectivă să joace rolul unei conduite obligatorii în mod universal? Mill înlătură această dificultate printr-o diferenţiere a conceptului de plăcere, a cărui semnificaţie nu poate fi evaluată suficient. În vreme ce Bentham, influenţat de Epicur, recunoştea un singur tip de plăcere, şi anume plăcerea simţurilor, Mill distinge între plăcerea senzuală şi cea spirituală. Aceasta din urmă îndeamnă la renunţarea la satisfacerea nevoilor imediate susţinând, în schimb, o formă mai înaltă de plăcere. Spre deosebire de Epicur, care se opune plăcerii senzuale, susţinând înfrânarea pe lungă durată, Mill descrie un proces de substituţie, pe care îl putem numi cu termenul freudian de „sublimare". Plăcerea spirituală este aşadar o stare de conştiinţă diferită calitativ de satisfacţia senzuală, stare care îi deosebeşte pe oameni de animale:

> *E mai bine să fii o fiinţă umană nesatisfăcută decât un porc satisfăcut; e mai bine să fii un Socrate nesatisfăcut decât un idiot satisfăcut. Iar dacă idiotul sau porcul sunt de altă părere, aceasta se datorează faptului că ei văd numai o latură a problemei. Ceilalţi sunt însă conştienţi de ambele laturi. (DU, 18)*

Ceea ce exprimă aici Mill nu este nici mai mult nici mai puţin decât o variantă antropologică a liberului arbitru. Avantajul acestei variante stă în faptul că Mill, spre deosebire de Kant, nu separă rațiunea de sensibilitate şi nu face din om o ființă care ar locui pe două tărâmuri. În loc să prezinte în mod absolut rațiunea ca pe o facultate care îşi dă ei înseşi legi, Mill exploatează plasticitatea sensibilității şi arată că plăcerea şi reflecția sunt întrutotul compatibile una cu alta. Mill separă plăcerea reflecției de satisfacția animalică prin faptul că omul a avut parte de împliniri şi renunțări. Cel care, după cum se exprimă Mill, cunoaşte „ambele laturi" atinge o stare de conştiință de care nu s-ar mai putea lipsi. Dacă totuşi cineva renunță la această stare, aceasta are fie cauze biologice, fie el acționează opunându-se unei cunoaşteri superioare. Obligația morală nu constituie deci pentru utilitarism un *a priori*, ci rezultatul unui proces de învățare. Aceasta reiese şi din încrederea lui Mill în progresul moral. Fireşte, el pledează pentru un punct de vedere realist, ce nu uită, dincolo de credința în progres, că nu am putea să aşteptăm de la viață mai mult decât îi dăm. Realismul se manifestă în respectul față de „principiile secundare", care guvernează puterea de judecată morală în evaluarea situațiilor particulare:

> *Orice am adopta ca principiu fundamental al moralității, avem nevoie de principii subordonate cu ajutorul cărora să-l aplicăm: deoarece imposibilitatea de a-l aplica în lipsa acestora este comună tuturor sistemelor, aceasta nu reprezintă un argument împotriva nici unuia dintre ele; dar a susține cu seriozitate că nu am putea avea asemenea principii secundare, ca şi cum omenirea nu a tras până acum şi nici nu va trage vreodată nici o concluzie generală din experiența vieți, mi se pare culmea absurdului în disputele filosofice. (DU, pp. 42)*

Aceste rânduri atestă cât de mare este apropierea dintre utilitarism şi pragmatism, ambele acordând o mai mare încredere experienței decât principiilor. Atunci când oamenii nu pot estima consecințele concrete ale acțiunilor pe care le comit, ei trebuie să recurgă la regulile curente de conduită. În această privință Mill este reprezentantul unui utilitarism al regulilor, care îl scuteşte pe om de o reflecție morală prea anevoioasă şi îndelungată.

Printre motivele care dinamizează acțiunile morale, Mill menționează nu numai sancțiuni exterioare (frica de pedeapsă), ci şi sancțiuni interioare, ce țin de conştiința morală. Potrivit punctului său de vedere hedonist, Mill consideră că în conştiință vorbeşte nu vocea rațiunii, ci aceea a sentimentului. Funcționând ca o limitare a sentimentului, împiedicându-i pe oameni să dea frâu liber năzuinței spre plăcere fără să se mai gândească la ceilalți, conştiința morală exprimă solidaritatea tuturor oamenilor. Sentimentul moral nu este însă, după Mill, înnăscut, el provenind din experiența faptului că oamenii sunt vătămabili şi au nevoie de protecție. Acesta este conținutul sentimentului de comuniune, despre care Mill era convins că pe măsură ce cultura va progresa va repurta victoria asupra egoismului:

> *La cei mai mulți indivizi acest sentiment este mult mai slab decât pornirile lor egoiste, iar adesea chiar poate lipsi cu desăvârşire. Dar la cei care-l posedă, el are toate caracteristicile unui sentiment natural. El nu le apare ca o superstiție a educației sau ca o lege despotic impusă de puterea societății, ci ca ceva de care n-ar vrea să fie privați. Această convingere este sancțiunea ultimă a moralei celei mai mari fericiri. (DU, 59)*

Demonstrația principiului utilității, pe care Mill o dă în capitolul 4, face până în ziua de azi obiectul unor discuții controversate. Reproşurile țin mai ales de faptul că i se pretinde lui Mill mai mult decât el a putut sau a dorit să dea. Fidel presupozițiilor sale empiriste, Mill pretinde nu o întemeiere rațională a imperativului categoric, ci doar o explicație psihologică a căii prin care de la năzuința spre fericire se ajunge la obligația de a limita satisfacerea acesteia. Căci Mill ştie şi el că datoria morală se opune de obicei înclinațiilor. În această privință, el se exprimă spunând că oamenii năzuiesc spre ceva care, în limbajul curent, este diferit, ba chiar opus fericirii, şi anume virtutea. Mill este însă de părere că la o analiză mai exactă a conceptului de fericire ar ieşi în evidență că acesta semnifică un întreg concret, care este compus din părți diferite, printre care putem găsi şi renunțarea. Felul în care virtutea a devenit o parte constitutivă a fericirii Mill îl explică astfel: la origine, virtutea era un mijloc de a atinge fericirea. Căci se poate uneori ca un comportament dezinteresat să ne sporească fericirea, aşa cum se întâmplă atunci când primim recunoştința celorlalți. Cu timpul, mijlocul capătă autonomie şi devine el însuşi scop. Mill explică acest mecanism de deplasare a raportului mijloace-scopuri apelând la exemplul banilor, pe care oamenii îi râvnesc nu numai pentru a-i cheltui, ci şi pentru a-i poseda pur şi simplu:

> *Se poate spune într-adevăr că banii sunt doriți nu în vederea unui scop, ci ca parte a unui scop. Din mijloc pentru realizarea fericirii, ei au devenit un element principal al concepției indivizilor despre fericire. Același lucru se poate spune și despre majoritatea scopurilor fundamentale ale vieții umane: puterea, de exemplu, sau faima, exceptând faptul că în cazul acestora din urmă există o anumită cantitate de plăcere asociată lor, plăcere care are cel puțin aparența de a le fi în mod natural inerentă – ceea ce nu se poate spune în legătură cu banii. (DU, 64)*

Tâlcul acestui exemplu, pe care mulți îl pot considera nepotrivit într-o carte de etică, stă în faptul că există o schimbare a modalității sentimentului care permite trecerea de la voință la datorie. În locul plăcerii reale apare plăcerea imaginată, care este legată de posesia banului. În ceea ce privește apariția datoriei morale din străduința de a găsi plăcere, aceasta înseamnă că ea se realizează prin puterea de imaginație, în care posibilitățile plăcerii dețin un privilegiu asupra realității plăcerii. Gândurile lui Mill ar putea fi rezumate în felul următor: datoria morală, obligația, ce este unul dintre fenomenele cele mai enigmatice ale comportamentului moral, reprezintă un compromis între năzuințe, pe de o parte, și limitările pe care le impune realitatea, pe de altă parte. Imperativul conduce impulsul senzual pe canale altruiste, pe care oamenii le leagă unele cu altele independent de rațiune, într-un mod dictat de sentiment.

Apelând la o schemă similară, Mill deduce liberul arbitru din impulsul senzual. Voința se distinge de pasivitatea simplului impuls prin activitate și libertatea de a alege. Libertatea este obținută de om datorită experienței faptului că renunțarea la impuls conduce în anumite împrejurări la obținerea unor plăceri mai mari decât satisfacția senzuală, trebuind astfel să fie preferată acesteia din urmă. Prin obișnuință se stabilește noul comportament, care seamănă însă cu un capriciu ce nu ține în nici un fel cont de posibilele suferințe sau dezavantaje pe care le presupun acțiunile sale.

Din punct de vedere al teoriei comportamentului, e vorba de o inversare a direcției impulsului, prin care omul ajunge să râvnească ceva pentru că îl vrea:

> *Voința (will), principiul activ, e altceva decât dorința, o stare de excitabilitate pasivă: și cu toate că la origini voința a fost un vlăstar al dorinței, ea a prins, în timp, rădăcini*

> *altundeva şi s-a detaşat atât de mult de trunchiul părintesc încât în cazul unui scop obişnuit, în loc să vrem lucrul deoarece îl dorim, noi adesea îl dorim numai pentru că îl vrem. Acesta nu e totuşi decât un caz particular al acelui fapt foarte cunoscut: puterea obişnuinţei ce nu se limitează în nici un chip la cercul acţiunilor virtuoase. (DU, p. 68)*

Se poate ca această provenienţă destul de umilă a datoriei morale (care rezultă din principiul plăcerii) să fie motivul rezistenţei pe care o stârneşte „demonstraţia" pe care Mill o dă principiului utilităţii. În comparaţie cu teoriile morale dualiste, explicaţia genetică are însă avantajul de a explica de ce exigenţele morale se impun chiar şi împotriva înclinaţiilor noastre: motivul este acela că virtutea şi voinţa bună sunt făcute din aceeaşi materie ca şi fericirea noastră: şi anume din năzuinţa către plăcere.

În ultimul capitol al scrierii despre utilitarism, care la origine fusese conceput ca o lucrare autonomă asupra conceptului de dreptate, Mill deduce ideea de dreptate din aceea de utilitate. El procedează într-un mod asemănător celui în care dedusese virtutea şi voinţa din principiul plăcerii. El recunoaşte că dreptatea este diferită de utilitate, însă consideră inadmisibil ca de aici să se tragă concluzia că dreptatea ar avea o origine autonomă. Dreptatea provine din interesul fiecăruia dintre noi de a nu fi lezat de către ceilalţi, şi acest interes este satisfăcut numai în măsura în care nu îi lezăm noi înşine pe ceilalţi. Dreptatea devine o parte constitutivă a principiului utilităţii:

> *Toate celelalte foloase pământeşti sunt trebuincioase unei persoane şi netrebuincioase alteia; multe din ele pot fi satisfăcute de bună voie, dacă trebuie, sau pot fi înlocuite cu altele; dar fără securitate nici un om nu poate face nimic; de ea depindem în ceea ce priveşte evitarea răului şi împlinirea oricărei valori, a oricărui bine durabil; căci nimic nu ne mai rămâne în afara satisfacţiei clipei dacă putem fi privaţi de toate în clipa următoare de către oricine s-ar dovedi, pentru moment, mai puternic decât noi. Această trebuinţă, una dintre cele mai indispensabile după hrana fizică, nu poate fi posedată decât dacă mecanismul care o satisface e menţinut fără intermitenţe în funcţiune. Ideea noastră, aşadar ideea exigenţei pe care o adresăm semenilor noştri de a ne asocia pentru a face mai sigur fundamentul însuşi al existenţei noastre, coagulează în juru-i sentimente mult mai puternice*

> *decât acelea asociate cazurilor obişnuite de utilitate, astfel încât diferenţa de grad dintre ele (cum se întâmplă adesea în psihologie) devine o veritabilă diferenţă de natură. Această exigenţă ne apare ca având acel caracter absolut, acea aparenţă de infinitate şi incomensurabilitate în raport cu orice alt tip de consideraţii, care reprezintă nota ce distinge sentimentul corectitudinii (right) şi incorectitudinii (wrong) de cel al oportunităţii (expediency). (DU, pp. 94)*

Pretenţia de asigurare a existenţei, pretenţie legată de sentimentul dreptăţii, include egalitatea, pe care Mill o consideră o componentă esenţială a dreptăţii. Căci demersul utilitarist trebuie reconstruit în felul următor: numai limitările impuse în mod egal egoismului pot să nu fie resimţite de oameni ca umilitoare. În acest sens, dreptul înţeles ca dreptate distributivă favorizează liniştea interioară şi contribuie implicit la fericirea pe termen lung a societăţii.

Dacă deducţia dreptăţii din utilitate trebuie privită ca un eşec, aşa cum afirmă fără încetare autorii de orientare kantiană (şi îndeosebi John Rawls), aceasta nu este în nici un fel stabilit definitiv. Căci pentru Mill nu se pune problema unei reducţii, ci a unei descoperiri a deplasării de sens pe care o suferă năzuinţele individuale către fericire în cadrul comunităţii. Utilitarismul culminează într-o etică socială, care îi va determina pe oameni să recunoască condiţiile în care este posibilă fericirea în cadrul vieţii sociale. Aceste condiţii sunt cele din care Mill deduce cea mai înaltă poziţie a dreptăţii în ierarhia valorică. Utilitarismul este prin urmare o etică normativă, care evaluează acţiunea umană în conformitate cu principii raţionale. Numai că raţionalitatea acţiunii morale nu corespunde, precum la Kant, unei raţiuni pure practice, ci provine din raţiunea pragmatică sau facultatea de judecare, pe care valoarea morală ca şi virtutea sau dreptatea o ataşează ideii de prosperitate generală.

Filosofia practică a lui Mill atinge punctul său culminant în lucrarea *Despre libertate*, care nu tratează despre problema metafizică a libertăţii voinţei, ci despre libertatea individuală de acţiune, pe care autorul o apără faţă de ingerinţele statului şi ale societăţii. Mill recunoaşte dintr-un punct de vedere utilitarist necesitatea statului, văzut ca mijloc pentru asigurarea bunăstării generale. El este însă de părere că îngrădirile impuse indivizilor trebuie limitate la cazurile în care se pune problema de a împiedica prejudiciile aduse altora. Altfel, fiecare om poate veghea singur asupra corpului şi sufletului său.

Poziția pe care o adoptă Mill, insistând că individul trebuie lăsat să ia decizii de unul singur în privința chestiunilor care nu îl privesc decât pe el, își găsește ilustrarea cea mai deplină în revendicarea unei libertăți totale de opinie. Numai atunci când se garantează că fiecare își poate exprima deschis părerile, astfel încât ele să fie discutate, cunoașterea poate progresa:

> *Credințele noastre cele mai sigure nu au nici o altă protecție decât invitația permanentă adresată întregii lumi de a dovedi că sunt neîntemeiate. Ori de câte ori contestația nu este îngăduită, sau când este îngăduită, dar nu dovedește ceea ce vroia, nu putem fi siguri de adevăr; este adevărat însă că în cel de-al doilea caz am făcut tot ceea ce se putea face în actualul stadiu al evoluției rațiunii omenești. Nu am dat la o parte nimic din ceea ce putea să-i dea adevărului o șansă de a pătrunde în mintea noastră. Lăsând granițele deschise, puteam nădăjdui că se va găsi un adevăr mai bun, în caz că acesta există, de îndată ce mintea omenească este capabilă să îl sesizeze. Între timp ne putem bizui pe faptul că ne-am apropiat de adevăr, atât cât e posibil în zilele noastre. Acesta este nivelul suprem de certitudine pe care îl poate atinge o ființă failibilă. Și aceasta este singura cale pe care putem ajunge la adevăr. (ÜF, pp. 31)*

Această argumentare sugerează că angajarea pasionată a lui Mill în favoarea individualismului este pe deplin compatibilă cu principiul utilității. Căci așa cum diversitatea opiniilor și controversa deschisă a opiniilor servesc la apropierea de adevăr, tot așa diversitatea formelor de viață individuale contribuie în plan social la ameliorarea pe termen lung a sistemului. Opunându-se conformismului reorganizării societății, așa cum fusese aceasta preconizată de Comte, Mill adoptă idealul de personalitate elaborat de Wilhelm von Humboldt: nu funcționarii experimentați, ci gânditorii neconvenționali, dacă nu chiar excentricii, sunt cei indispensabili pentru a salva societățile moderne de la încremenire și pentru a combate tirania majorității. Reflecții care în epoca de început a marilor bătălii ideologice erau de o actualitate cu totul deosebită și care nici până astăzi nu și-au pierdut din valoare:

> *Tocmai pentru că tirania opiniei publice a ajuns atât de cumplită încât caracterul excentric a ajuns să fie văzut ca un reproș, este de dorit, pentru a sfărâma puterea acestei tiranii, să fim excentrici. Excentricitatea a fost întotdeauna frecventă acolo unde se puteau găsi numeroși indivizi cu tărie de caracter, iar nivelul ridicat de excentricitate dintr-o societate era întotdeauna în funcție de potențialul de genialitate, putere*

> *a spiritului şi curaj moral. Faptul că atât de puţini dintre semenii noştri se încumetă să fie excentrici în zilele noastre dezvăluie primejdia principală a epocii noastre. (ÜF, 93)*

Diagnosticul lui Mill arată cât de depărtat este utilitarismul de conformism şi cât de puternic este el înrădăcinat într-un pluralism liberal, care lasă definitiv în urma sa acea încremenire a stării finale a societăţii, pe care o propovăduia Comte.

Scrieri: *Collected Works*, editat de F. E. L. Priestley, London/Toronto, 1963. *Gesammlte Schriften*, editat de T. Gomperz, 12 vol., Leipzig 1869-1886, Ndr. Aalen 1968 (GW). *Eine Prüfung der Philosophie Sir William Hamiltons,* traducere de H. Wilmanns, Halle 1908 (PH), *Betrachtungen über die repräsentative Demokratie*, editat de K. L. Shell, Paderborn 1971. *Einige ungelöste Probleme der politischen Ökonomie,* editat de H. H. Nutzinger, Frakfurt/New York 1976. *Über die Freiheit,* editat de M. Schlenke, Stuttgart 1991 (ÜF). *Der Utilitarismus*, editat de D. Birnbacher, Stuttgart 1991 (DU).

Bibliografie: H. Boucsin: *John Stuart Mill und die Idee der Solidarität*, Frankfurt am Main, 1983; R. B. Brandt: *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, 1979; G. Clayes (editor): *Der soziale Liberalismus John Stuart Mills*, Bonn 1987; C. Douglas: *John Sturat Mill: A Study of his Philosophy*, Oxford, 1994; B. Gräfrath: *John Stuart Mill «Über die Freiheit». Ein einführender Kommentar,* Paderborn/ München/Zürich/Wien 1992; J. Gaulke: *John Stuart Mill,* Reinbek bei Hamburg 1996; N. Hoerster: *Utilitaristische Ethik und Verallgemeinerung,* Freiburg 1977; O. Höffe (editor): *Einführung in die utilitaristische Ethik*, Tübingen 1992; H. Jacobs: *Rechtsphilosophie und politische philosophie bei John Stuart Mill*, Bonn 1965; W. R. Köhler: *Zur Geschichte und Struktur der utilitaristischen Ethik*, Frankfurt am Main 1979; M. Ludwig: *Die Sozialethik John Stuart Mills*, Zürich, 1963; L. Rössner: *Reflexionen zur pädagogischen Relevanz der praktischen philosophie John Stuart Mills*, Frankfurt/ Bern 1983; R. Schumacher: *John Stuart Mill*, Frankfurt am Main, 1994; U. Gähde/ W. Schrade (editori): *Der Klassische Utilitarismus*, Berlin 1992; L. K. Sosoe: *Naturalismuskritik und Autonomie der Ethik. Studien zu G. E. Moore und J. St. Mill*, Freiburg/ München 1988; R. W. Trapp: *«Nicht-klassischer» Utilitarismus: eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, 1988; J. C. Wolf: *John Stuart Mills «Utilitarismus». Ein kritischer Kommentar*, Freiburg/München 1992

Charles Darwin

(1809-1882)

Viața și opera

Fără să fi fost un filosof în sensul strict al cuvântului, naturalistul Charles Darwin a marcat un punct de cotitură de o importanță epocală în istoria filosofiei. Darwin a depășit definitiv filosofia speculativă a naturii, permițând biologiei să acceadă la statutul de știință pozitivă. Astfel a apărut o situație fundamental nouă, atât pentru teoria cunoașterii, cât și pentru antropologie: pierzându-și poziția privilegiată în univers, omul își acceptă locul în traseul evolutiv al lumii organice. Precum comtismul, darwinismul a sfârșit prin a deveni o viziune globală asupra lumii; succesul său a modificat radical climatul spiritual al secolului al XIX-lea.

Charles Darwin s-a născut în 1809 în Shrewsbury (Scoția). La început, el a studiat medicina la Edinburgh și teologia la Cambridge, între 1828 și 1831. În perioada în care era student la teologie, interesele sale pentru botanică și geologie s-au accentuat. Este motivul pentru care i s-a oferit șansa unei călătorii în jurul lumii între 1831 și 1836 la bordul vasului de cercetare „Beagle”. Expediția s-a îndreptat spre America de Sud; în insulele Galapagos Darwin a adunat cele mai importante materiale pentru teoria sa despre evoluție. Pentru scurt timp, a ocupat funcția de secretar al Societății britanice de geologie, pentru ca în 1842, încă tânăr, să se retragă împreună cu soția sa la o moșie din apropierea Londrei. Aici, departe de viața academică și socială, Darwin a lucrat mai bine de un deceniu la noua sa concepție asupra lumii. Cu toate acestea, în cazul său nu se poate vorbi de opera unui gânditor solitar; căci Darwin a menținut în permanență strânse contacte cu cei mai influenți filosofi și savanți din vremea sa: de exemplu, Charles Lyell, care a impus principiul actualismului în geologie; botanistul Alfred Russell Wallace, care lucra la aceeași idee ca și Darwin, cedându-i însă acestuia din urmă întâietatea; filosoful Herbert Spencer, a cărui concepție evoluționistă l-a făcut pe Darwin să fie și mai convins de valoarea cercetărilor sale.

În 1882, când a murit, Darwin era atât de renumit şi de apreciat în întreaga lume, încât a fost înhumat la Westminster Abbey.

Printre scrierile lui Darwin relevante din punct de vedere filosofic se numără capodopera sa, „Originea şi evoluţia speciilor" (1859), care a produs o mare vâlvă încă din ziua apariţiei sale. Vestea acestei teorii revoluţionare, care neagă dogma constanţei speciilor, s-a răspândit cu iuţeala fulgerului în lumea cultă din Europa şi din America. În Germania, Ernst Haeckel a fost primul adept entuziast al darwinismului. Consecinţele teoriei evoluţiei pentru înţelegerea omului au aprins cel mai puternic spiritele. Darwin însuşi, care în lucrarea sus-menţionată nu face decât unele aluzii în această privinţă, s-a implicat în discuţie abia în 1871, când a publicat cartea „Descendenţa omului şi selecţia sexuală". Aici teoria selecţiei naturale este aplicată la etică, Darwin apropiindu-se de latura biologică a utilitarismului. O temă centrală pentru antropologie este tratată în cartea lui Darwin „Expresia stărilor afective la oameni şi la animale" (1872). Lucrarea lui Darwin „Călătoria unui naturalist pe vasul Beagle", apărută în 1839, ca şi voluminoasa corespondenţă pe care a întreţinut-o, prezintă un mare interes pentru istoria ştiinţelor.

Evoluţie şi selecţie

În „Originea şi evoluţia speciilor", Darwin expune ideea de bază a teoriei evoluţiei, care preocupase spiritele cultivate încă din vremea zoologului francez Lamarck şi care înlocuise teoria catastrofelor a lui Cuvier. Darwin abandonează vechea concepţie, conform căreia speciile s-ar dezvolta ca subiecţi colectivi, lansând teza că numai indivizii pot fi recunoscuţi ca purtători ai evoluţiei. Fidel acestei presupoziţii, Darwin pune la punct o teorie mecanicistă a evoluţiei, care operează cu două principii de bază: „lupta pentru existenţă" şi „selecţia naturală"

Prin expresia „luptă pentru existenţă", Darwin desemnează modul în care se comportă indivizii, ţinând cont de mediul lor ca şi de ceilalţi indivizi. Pentru înţelegerea acestei metafore, hotărâtoare este transferarea problematicii luptei asupra tuturor manifestărilor vieţii. Darwin formulează aşadar un echivalent biologic al principiului conservării energiei din lumea anorganică şi al egoismului din morală. Trebuie să ţinem cont de faptul că lupta pentru existenţă include şi succesul indivizilor în reproducere. Tendinţa tuturor ființelor vii de a se înmulți este descrisă ca „nelimitată", în sensul că, dacă nimic nu ar îngrădi-o, ea ar conduce la ocuparea în scurt timp a întregului spațiu vital de către descendenții unei singure perechi de părinți. Astfel, Darwin se delimitează categoric de reprezentarea teleologică a unei structuri ierarhice a naturii, în care fiecare creatură își are locul pe care i l-a hărăzit Dumnezeu. Darwin însuşi a evidențiat amploarea contrastului dintre această nouă perspectivă şi experiența romantică a naturii:

> *Nimic nu este mai uşor decât să admiți adevărul luptei generale pentru viață şi nimic nu este mai greu, pe de altă parte – după cum am constatat-o eu însumi –, decât să ai în minte în mod constant această concluzie. Atâta timp cât ea nu se va fixa în mod temeinic în minte, toată economia naturii cu toate detaliile sale ce privesc răspândirea, raritatea, abundența, dispariția şi variabilitatea va fi puțin înțeleasă sau va fi înțeleasă în mod greşit. Fața naturii ne apare ca strălucind de fericire, vedem adesea un prisos de hrană, însă nu vedem sau uităm că păsările care cântă fără grijă în preajma noastră trăiesc mai ales pe seama insectelor sau semințelor şi astfel distrug în mod constant viața; noi uităm că sunt nimiciți aceşti cântăreți, ouăle şi puii lor, de păsările de pradă şi de alți duşmani; noi nu ținem seama întotdeauna că deşi hrana poate prisosi într-un anumit moment lucrul acesta nu se întâmplă în toate anotimpurile anului. (EA, pp. 100)*

Lupta pentru existență stă la baza mecanismului evolutiv, pe care Darwin îl numeşte „selecție naturală", prin analogie cu „selecția artificială", procedeu cu care era familiarizat din experiența sa de crescător de porumbei. Exprimarea lui Darwin a dat naştere unor neînțelegeri şi a întâmpinat proteste îndeosebi din partea antropomorfismului. Nu există însă nici un temei obiectiv pentru acest lucru, căci Darwin a subliniat necontenit faptul că selecția naturală operează exclusiv „în şi pentru folosul indivizilor". Evoluția speciilor este astfel înțeleasă ca un proces autoregulativ, a cărui utilitate practică se orientează nu în vederea acordului indivizilor cu un „tipar" prestabilit al speciei, ci exclusiv în vederea creşterii capacității de viață a acesteia, indiferent de constituția individului. Astfel, „selecția naturală" nu înseamnă altceva decât că dintre toate organismele se conservă numai acelea care dețin cele mai bune mijloace. Aptitudinea de a supraviețui nu este deci predeterminată, ci depinde de circumstanțele întâmplătoare ale organizării individuale și ale mediului:

> *În această luptă, variația - oricât de mică și independent de cauza care a provocat-o – dacă e de vreun folos indivizilor dintr-o specie în relațiile lor infinit de complexe cu alte organisme și cu condițiile fizice de viață, va contribui la menținerea unor asemenea indivizi și va fi în general moștenită de descendenți. Acești descendenți la rândul lor vor avea o șansă mai mare de supraviețuire, deoarece din mulțimea de indivizi ai oricărei specii care se nasc periodic, numai un mic număr poate supraviețui. Acest principiu prin care orice variație neînsemnată, dacă este folositoare, se păstrează, l-am numit selecție naturală, pentru a sublinia legătura lui cu selecția artificială creată de om. Dar expresia pe care o folosește adesea Herbert Spencer, anume supraviețuirea celui mai apt, este mai proprie și uneori la fel de convenabilă. Vedem că omul poate realiza prin selecție, în mod sigur, rezultate bune și poate, prin acumularea unor variații ușoare, însă folositoare, oferite de natură, să folosească alte organisme pentru nevoile sale. După cum vom vedea însă în cele ce urmează, selecția naturală este o forță permanent gata de acțiune și infinit superioară slabelor eforturi umane, la fel cum este acțiunea naturii în raport cu acțiunea artei. (EA, pp. 99)*

Recurgând la principiul selecției naturale, Darwin renunță la conceperea teleologică a speciei ca un tip ideal constant. El descrie modul în care dezordinea la care ar conduce o variație nelimitată se transformă, în anumite condiții, într-o ordine viabilă. Chiar dacă, conform perspectivei biologiei contemporane, selecția nu se referă exclusiv la mortalitatea diferențiată a indivizilor, ci la combinarea genelor, și chiar dacă trebuie recunoscute și unele finalități care țin exclusiv de specie, totuși ideea de bază a lui Darwin asupra autoreglării prin variație, care este mecanicistă, rămâne neatinsă. Realizarea valabilă până în ziua de azi a lui Darwin constă în aceea că el, prin intermediul selecției naturale, a dedus finalitatea lumii organice dintr-o combinație de accident și de necesitate. Este meritul neokantienilor, mai ales al lui F. A. Lange, de a fi știut să recunoască în selecția naturală un caz în care se aplică principiul transcendental al finalității, pe care Kant îl determină ca „regularitate a unei înlănțuiri în sine întâmplătoare de multiplicități". Nu trebuie deci să considerăm teoria selecției naturale ca fiind tributară materialismului dogmatic, sub ale cărui stindarde s-a răspândit în Germania darwinismul lui Haeckel şi al altor materialişti.

Alături de importanța pe care o prezintă pentru teoria ştiinței, mai trebuie remarcat un aspect sub care opera lui Darwin a influențat filosofia. Este vorba de teoria cunoaşterii şi de concepția asupra subiectului care stă la baza acesteia. Dacă extindem ideea luptei pentru existență şi a selecției naturale de la constituția organică la cea spirituală a omului, presupoziția unui subiect pur spiritual îşi pierde sensul. Mecanismul conservării oferă modelul pentru procesele conştiinței, care sunt descrise conform categoriilor acțiunii. Astfel, Darwin anticipează teoria funcționalistă şi voluntaristă a subiectului, care va cunoaşte apogeul o dată cu pozitivismul lui Ernst Mach şi cu pragmatismul lui William James.

Darwin favorizează, în consecință, formarea unei viziuni instrumentaliste asupra cunoaşterii. Procesul de cunoaşterea este prin urmare o formă de adaptare, care se dezvoltă în două direcții: spre interior, ca adaptare a mediului la organism, şi spre exterior, ca adaptare a organismului la mediu. Prima direcție reprezintă spontaneitatea gândirii, cea de-a doua receptivitatea simțurilor. Reconstrucția actuală a procesului de cunoaştere, care se prezintă în zilele noastre sub numele de „teorie evoluționară a cunoaşterii", este într-o legătură directă cu paradigma lui Darwin.

Evoluția sentimentelor morale

În vreme ce discuția în jurul întrebării dacă omul se trage din maimuță devenea din ce în ce mai aprinsă, Darwin a atras atenția, în „Descendența omului", asupra bazelor biologice ale moralității. El demonstrează că omul se supune, în ceea ce priveşte constituția fizică, aceloraşi principii de conservare şi de evoluție ca toate celelalte animale. Fată de obiecția că omul ar constitui o excepție de la principiul selecției naturale, întrucât el dă dovadă de o specializare multiplă în comparație cu animalele, Darwin răspunde că tocmai lipsa de specializare a omului ca ființă socială este avantajoasă:

> *Forța şi rapiditatea mică a omului, lipsa de arme naturale etc. sunt mai mult decât compensate mai întâi prin facultățile sale intelectuale cu ajutorul cărora şi-a fabricat arme, unelte*

> *etc., cu toate că era încă în starea de barbarie, şi în al doilea rând prin calităţile sale sociale, care l-au făcut să dea şi să primească ajutor de la semenii săi. Nici o ţară din lume nu abundă într-un mai mare grad în fiare periculoase decât Africa de Sud, nici o ţară nu oferă greutăţi fizice mai îngrozitoare decât regiunile arctice, şi totuşi una dintre rasele cele mai slabe, cea a boşimanilor, se menţine în Africa de Sud, aşa cum se menţin eschimoşii piperniciţi în regiunile arctice. (AM, 77)*

Tocmai pentru că are, aşa cum se exprimă antropologia modernă, o „esenţă defectuoasă" (Mängelwesen), omul poate duce lupta pentru existenţă cu alte mijloace decât animalele şi îşi poate dovedi astfel superioritatea asupra lor. Cu toate acestea, Darwin crede că între om şi animal nu există nici o diferenţă principială, ci numai una graduală, nu doar sub aspect corporal, ci şi, sau mai ales sub aspect moral. Apelând la numeroase exemple ilustrative, el explică faptul că animalele se comportă în multe privinţe la fel ca şi omul şi că le putem astfel atribui sentimente similare. Pe de altă parte, el încearcă să demonstreze că sentimentul moral sau conştiinţa morală nu este o instanţă metafizică, ci una care provine din instinctele sociale pe care omul le împărtăşeşte cu animalele. La fel ca şi Herbert Spencer, Darwin reprezintă punctul de vedere al eticii evoluţionare, pe care o fundamentează biologic conform principiului selecţiei naturale.

Putem reconstrui pas cu pas modul în care Darwin prezintă geneza sentimentelor morale sau a conştiinţei morale din aptitudini naturale. Punctul de plecare îl reprezintă instinctele sociale, în special iubirea şi simpatia pentru membrii aceleiaşi specii. Cu cât sunt mai evoluate formele de viaţă, cu atât mai nedeterminate sunt aceste instincte, astfel încât ele se extind asupra unui domeniu din ce în ce mai larg. Manifestarea instinctelor sociale dă naştere sentimentului de plăcere, astfel încât şi aici este menţinut punctul de vedere al individului. La animalele aflate pe o treaptă superioară de evoluţie şi mai ales la om, se adaugă obligaţia de a compara între ele diferite senzaţii asociate cu exercitarea instinctelor:

> *Omul nu poate evita ca impresii trecute să îi revină permanent în minte; el va trebui astfel să compare senzaţiile de foame din trecut, senzaţiile răzbunării satisfăcute sau ale*

> *pericolului evitat în dauna altora, cu instinctul său de simpatie aproape totdeauna prezent şi cu ceea ce ştie că ceilalţi consideră lăudabil sau condamnabil. Această cunoaştere nu poate fi îndepărtată din mintea sa, simpatia instinctivă considerând-o un moment important. I se va părea ca şi cum a fost ispitit de un instinct momentan sau de o obişnuinţă, fapt ce provoacă la toate animalele nemulţumire şi chiar suferinţă. (AM, 142)*

Memoria şi compararea senzaţiilor trecute au ca efect transformarea impulsului instinctiv momentan într-un sentiment permanent al datoriei, care îl diferenţiază pe om de animal. Acest mecanism psihologic sugerează că moralitatea provine din instincte, fiind însă legată de o anumită capacitate intelectuală, pe care omul a dezvoltat-o în cel mai înalt grad: fantezia. Darwin se referă la instanţa pe care etica evoluţionistă o împiedică să ajungă un naturalism vulgar. Fantezia, care provine din memorie şi care stimulează comparaţia, îl ţine pe om la distanţă de pornirile sale instinctive, funcţionând ca o formă preliminară a conştiinţei morale:

> *Facultăţile morale sunt de obicei, şi pe bună dreptate, preţuite mai mult decât cele intelectuale. Dar trebuie să ţinem cont de faptul că activitatea spirituală prezentă în reamintirea vie a senzaţiilor anterioare este una dintre temeliile fundamentale ale conştiinţei morale, deşi este doar una din temeliile secundare ale ei. Acesta este totodată şi cel mai puternic argument în favoarea stimulării şi cultivării facultăţilor intelectuale ale oamenilor în toate modurile posibile. Un om cu o minte mai slabă, dar cu afecte şi simpatii sociale sănătoase, poate fi îndreptat, cu siguranţă, spre acţiuni bune, după cum poate avea şi o conştiinţă morală foarte sensibilă; pe de altă parte, tot ceea ce face fantezia să fie mai vie şi tot ceea ce întăreşte obişnuinţa în considerarea şi compararea senzaţiilor mai vechi, face de asemenea şi conştiinţa morală să fie mai sensibilă, putând compensa afecte şi simpatii sociale mai slabe. (AM, pp. 270)*

Sublinierea rolului proceselor cognitive din sentimentele morale îl conduce în cele din urmă pe Darwin la modificarea principiului moral utilitarist al celei mai mari fericiri. El obiectivează acest principiu în simţul solidarităţii şi exprimă această tendinţă vorbind de „binele general” în locul „celei mai mari fericiri”, ca normă şi motiv al acţiunii morale:

> *Atunci când un om îşi riscă viaţa pentru a [o] salva pe cea a unui semen al său, pare de asemenea mai corect să se spună că el acţionează pentru binele general decât pentru fericirea generală a omenirii. Fără îndoială că de obicei bunăstarea şi fericirea individului coincid, iar un trib mulţumit şi fericit prosperă mai bine decât unul care este nemulţumit şi nefericit. Vedem astfel că şi într-o perioadă timpurie din istoria omenirii dorinţele exprimate ale comunităţii au influenţat natural, într-o mare măsură, comportarea fiecărui membru, iar din cauza faptul că toţi îşi doresc fericirea, „principiul celei mai mari fericiri” trebuie să fi devenit îndrumătorul şi scopul secundar cel mai important; totuşi, instinctul de conservare, împreună cu sentimentul de simpatie, (care ne face sensibili la aprobarea şi dezaprobarea altora) au servit ca impuls şi îndrumător de căpetenie. Astfel, reproşul de a aşeza josnicul principiu al egoismului la baza celei mai nobile părţi a naturii noastre este înlăturat. E ca şi cum am numi egoistă satisfacţia pe care fiecare animal o resimte când dă curs instinctelor sale fireşti, şi tot egoistă am numi şi nemulţumirea pe care o resimte atunci când este împiedicat să-şi urmeze instinctele. (AM, 153)*

Acest citat dovedeşte că pretinsa naturalizare a moralei, care i-a fost adeseori imputată lui Darwin, nu îmbracă în nici un caz forma unui biologism necritic. Darwin arată cât se poate de clar că datoria nu poate fi dedusă direct din instinct; dimpotrivă, este nevoie de paşi intermediari pentru a face ca tranziţia să fie plauzibilă. După Darwin, responsabilitatea morală reclamă într-o anumită măsură distanţarea de impulsurile instinctuale. Această distanţare are drept consecinţă receptivitatea faţă de reacţiile celorlalţi, care fundamentează un autoraport controlat social. Darwin nu greşeşte deci prea mult, atunci când îşi înţelege reconstrucţia sentimentului moral ca pe o expunere antropologică a conceptului kantian de datorie.

Influenţa operei lui Darwin nu a constat numai în a fi produs o modificare de paradigmă în biologie. Ea a provocat o schimbare profundă a climatului intelectual. Mărturie stau aprinsele controverse filosofice care au zguduit a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Din punctul de vedere al teologilor, teoria selecției naturale era un atac la adresa ideii creației divine şi implicit la adresa ideii că omul ar deține o poziție specială printre creaturi.

Ateismul şi materialismul erau amenințările vânturate în fața oamenilor. Totuşi, după şocul inițial pe care l-au produs asupra concepției tradiționale despre lume, adepții darwinismului au putut să popularizeze pe o scară din ce în ce mai largă consecințele pozitive pe care noua doctrină le are pentru înțelegerea de sine a omului. Ideea apartenenței omului la natură, ce presupune o evaluare realistă a condițiilor de viață, a pregătit terenul pentru sfârşitul supranaturalismului, stabilind definitiv viziunea modernă asupra unității naturii.

Opera lui Darwin marchează un punct de cotitură şi pentru filosofie. După 1859 nu s-a mai putut face filosofie la fel ca până atunci. În Germania, această ruptură a afectat în primul rând conceptul teleologic de natură, care îşi găseşte în teoria selecției naturale limite de nedepăşit. Darwinismul funcționează împotriva tuturor încercărilor de a reabilita filosofia romantic-idealistă a naturii: Hegel nu ar fi putut deveni darwinist, deoarece conceptul său de spirit absolut exclude rolul creator al întâmplării şi al unor intervale largi de timp. Concepția lui Darwin este întrucâtva mai favorabilă lui Kant, care defineşte finalitatea ca regularitate a accidentalului. Ceea ce Kant nu admisese decât ca principiu regulativ va deveni abia o dată cu Darwin o ipoteză bine fundamentată din punct de vedere empiric. În acest sens darwinismul poate fi privit ca o continuare a transcendentalismului pe baze realiste, iar neokantienii aşa l-au şi considerat. În această privință darwinismul a făcut ca filosofia academică din Germania să abandoneze perspectiva conştiinței pure şi să conceapă omul ca pe o ființă corporală şi activă. Orientarea teoriei cunoaşterii către antropologia filosofică, observabilă în jurul anului 1900, constituie o dovadă convingătoare în acest sens.

Scrieri: *The Works*, editor P. H. Barrett şi R. B. Freeman, 29 volume, Londra, 1986-1989. *Gesammlte Werke in 13 Bänden,* editat der F. M. Wuketits, traducere de J. V. Carus, Tübingen 1992. *Die Abstammung des Menschen*, traducere de H. Schmidt, Stuttgart, 1982 (a patra ediție) (AM). *Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl,* traducere de C. W. Neumann, Stuttgart

(Reclam) 1967 (EA). *Leben und Briefe von Charles Darwin,* editat de J. V. Carus, Tübingen 1992. *Mein Leben. Autobiographie.* Editat de N. Barlow, Frankfurt am Main, 1993.

Bibliografie: G. Altner (editor): *Der Darwinismus, Die Geschichte einer Theorie*, Darmstadt 1981; R. W. Clark: *Charles Darwin. Biographie eines Mannes und einer Idee*, Frankfurt am Main, 1990; D. Dennett: *Darwin's dangerous ideas. Evolution and the meaning of life*, New York 1990; A. Desmond/J. Moore: *Darwin*, München 1992; E.- M. Engels: *Erkenntnis als Anpassung? Eine Studie zur Evolutionären Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main, 1989; A. Fenk (editor): *Evolution und Selbstbezug des Erkennens*, Wien/Köln 1990; G. Heberer: *Charles Darwin*, Stuttgart, 1959; J. Hemleben: *Charles Darwin*, Reinbek bei Hamburg 1983; A. Kelly: *The Descent of Darwin. The popularization of Darwinism in Germany 1860-1914*, Chapel Hill 1984; H. W. Koch: *Der Sozialdarwinismus. Seine Genese und sein Einflu bauf das Imperialistische Denken,* München 1973; G. Knapp: *Der Antimetaphysische Mensch.* Darwin/Marx/Freud, Stuttgart 1973; O. Küppers: *Der Ursprung biologischer Information*, München 1994; E. Mayr: *Eine neue philosophie der Biologie*, München 1991; E. Mayr: *Und Darwin hat doch Recht*, München 1994; M. L. Rybarczyk: *Die materialistischen Entwicklungstheorien im 19. und 20. Jahrhundert. Darstellung und Kritik*, Königstein/Ts. 1979. A. U. Steinmüller: *Charles Darwin. Vom Käfersammler zum Naturforscher.* Berlin, 1987. S Toulmin: „Darwin und die Evolution der Wissenschaft" în *Dialektik 5*, Köln, 1982. G. Vollmer: *Evolutionare Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Pyschologie, Linguistik, Philosopie und Wissenschaft*, Stuttgart, 1987. F. M. Wuketits: *Charles Darwin. Der stille Revolutionär*, München 1987.

Herbert Spencer
(1820-1903)

Viaţa şi opera

Herbert Spencer s-a născut în 1820 la Derby. Era fiul unui învăţător. După studii matematice şi ştiinţifice, făcute sub îndrumarea tatălui său, Spencer a devenit inginer de căi ferate. A renunţat în scurt timp la această meserie pentru a se consacra preocupărilor sale sociologice şi filosofice. Între 1848 şi 1853 a fost redactor al renumitei reviste „The Economist" câştigându-şi venitul în primul rând de pe urma articolelor ştiinţifice publicate în reviste. A refuzat mai multe titluri academice. Ca autodidact, s-a simţit, ca şi J. St. Mill, apropiat multă vreme de Comte, de la care a preluat stilul enciclopedic caracteristic pozitivismului.

Principala scriere a lui Spencer este lucrarea în zece volume „Sistem de filosofie sintetică", care tratează asupra principiilor biologiei, psihologiei, sociologiei şi eticii. Bazele acesteia formează un volum separat, intitulat „Primele principii" (1862-1896). În afară de această operă monumentală şi greu de citit chiar şi în ziua de azi, au mai apărut ca scrieri de sine stătătoare: „Statica socială" (1850), „Educaţia" (1861) şi „Studiul sociologiei" (1873), „Problemele eticii" (1879) şi „Dreptatea" (1891), care s-au bucurat de o popularitate extraordinară. Spencer trebuie privit ca reprezentantul cel mai de seamă al pozitivismului englez, care a transformat filosofia istoriei a lui Comte într-o teorie a evoluţiei.

Evoluţionismul

Numele lui Spencer este strâns legat de conceptul de evoluţionism. Preluând modelul biologiei, el a elaborat un principiu universal al evoluţiei, conform căruia toate evenimentele din lume se desfăşoară după o lege unitară a evoluţiei. Spencer a fost convins că din legile indestructibilităţii materiei şi conservării energiei se poate obţine pe cale deductivă conceptul evoluţiei universale. Principiul evoluţiei spune că toate evenimentele din natură, inclusiv dezvoltarea culturală, parcurg drumul de la simplu la complex. În cuvintele lui Spencer:

> *Dezvoltarea, în cea mai simplă şi mai generală formă a sa, înseamnă integrarea materiei şi, implicit, risipirea mişcării. Disoluția este, dimpotrivă, acceptarea mişcării şi, implicit, dezintegrarea materiei. (SPI, 289)*

Principiul evoluției pe care îl susține Spencer îşi poate menține pretenția de universalitate numai în măsura în care îi dăm o formulare suficient de generală. El e adecvat în măsura în care multe sisteme rămân stabile numai într-un echilibru dinamic, ştiința modernă situându-se mult mai aproape de Heraclit decât de Parmenide. Însă de aici nu se poate deduce nici o schemă a ordinii, utilizabilă din punct de vedere ştiințific, care să acopere toate sistemele, de la apariția sistemului planetar până la dezvoltarea socială şi culturală. Eroarea constitutivă a evoluționismului lui Spencer constă în faptul că el nu are nici o concepție clară asupra biologiei, de la care preia modelul evoluției. Urmându-l pe zoologul francez Lamarck, el consideră dezvoltarea embrionară ca prototip al dezvoltării popoarelor şi ratează înțelegerea ideii lui Darwin, care spune că dezvoltarea indivizilor este un fenomen fundamental diferit de fenomenul dezvoltării popoarelor.

Slăbiciunea teoretică a evoluționismului nu ne poate însă face să nesocotim însemnătatea pe care acesta a avut-o în epocă. Evoluția a fost prezentată ca o metaforă pentru existență, care poate fi utilă pentru îmbinarea într-o concepție unitară a credinței pozitiviste în progres cu liberalismul şi cu teza libertății nelimitate a indivizilor. Dealtfel, la Spencer se poate constata o interesantă revizuire a opiniilor. Inițial el a fost însuflețit de un optimism exaltat, fiind convins că evoluția tinde spre un maximum de satisfacție şi de fericire, grație concilierii individului cu statul. Între timp, descoperirea celei de-a doua legi a termodinamici a făcut să planeze spectrul morții termice. Ca urmare, şi reflecțiile lui Spencer asupra stării finale a evoluției au început să devină mai sumbre. El nu exclude posibilitatea ca disoluția să obțină pe termen lung supremația asupra evoluției. Astfel, „omniprezența morții" tempererează optimismul progresist, anticipând atmosfera pesimistă de *fin-de-siècle.*

La începutul secolului al XX-lea, filosoful francez Henri Bergson a reluat, în cartea sa „Evoluția creatoare" (1907), încercarea de a transforma principiul spencerian al evoluției într-o metafizică spiritualistă a progresului. Însă o dată cu primul război mondial, evoluția ca metaforă a existenței și-a pierdut pentru totdeauna forța de atracție. De atunci, numele lui Spencer a dispărut aproape complet din discuțiile filosofice. Şi aceasta pe nedrept, întrucât evoluționismul lui Spencer conține unele elemente care pot juca un rol în teoriile despre postmodernism. Acestea se referă în primul rând la convingerea că morala este un tip de comportament social, care nu poate fi complet tradus în reguli explicite de acțiune. Normele morale funcționează ca reguli sociale cu funcție integrativă. Cel mai înalt grad de integrare a aspirațiilor individuale în dezvoltarea socială este atins atunci când în viața oamenilor plăcerea dobândeşte preponderență asupra durerii, altminteri inevitabile. Lucrurile sunt tratate cu prea multă uşurință atunci când Spencer este discreditat ca reprezentant al unui darwinism social rasist. În filosofia socială ca şi în etică, Spencer susține puncte de vedere pur liberale, care ar putea impulsiona discuțiile contemporane asupra posibilităților şi limitelor unei etici evoluționiste.

Sociologia

Filosofia socială a lui Spencer este, ca şi aceea a lui Comte, clar orientată spre filosofia istoriei. Spencer distinge între două tipuri de societăți: cea militară şi cea industrială. Primul tip de societăți, care prezintă cel mai redus grad de dezvoltare socială, este denumit despotism; aici indivizii sunt ținuți sub disciplina de fier a autorității statale. Tipul industrial de societate, a cărui apariție Spencer o constată în epoca sa, este caracterizat de faptul că lupta pentru existență îmbracă forme din ce în ce mai umane, datorită unei satisfaceri crescânde a nevoilor oamenilor, astfel încât nu mai este nevoie ca statul să joace un rol regulativ. Oamenii învață să se conformeze de bună voie autodisciplinei legilor pieței. Statului îi revine funcția de a garanta contractele şi de a împiedica încălcarea legilor. În concepția lui Spencer, legislația socială împiedică aplanarea naturală a intereselor şi formarea unor indivizi apți să se impună. El contestă statului în primul rând dreptul de a fi acționar, pentru că tot ceea ce este făcut de stat este prost făcut. Spencer ajunge chiar să acorde acționarului dreptul de a tipări bancnotă proprie:

> *Noi susținem ca statul să aibă o poziție în care autoritatea să fie restrânsă la minimum, însă care să permită un maximum de libertate. Prin disciplina socială, omul se va conforma vieții în societate astfel încât să nu mai aibă nevoie de un impuls exterior, ci să se înfrâneze singur. Individul va face ca propria lui viață să fie în cel mai mare grad în acord cu viața socială. Iar viața socială nu va mai cunoaște nici un alt scop decât acela de a asigura viața individuală față de orice intruziune. În locul unei uniformități artificiale conform unui model oficial, omenirea va manifesta, la fel ca și natura, o asemănare generală, care însă se poate dezvolta în multe feluri prin nenumărat de multe diferențe. (SP XI, cap. 29)*

Aici sesizăm caracterul utopic al filosofiei istoriei propuse de Spencer, care se arată complet rupt de realitate cu privire la dezvoltările care îi erau contemporane. Dacă lăsăm de o parte deficiențele sistematice care se datorează transpunerii principiului evoluției la dezvoltarea societății, putem observa în opera lui Spencer o teorie a modernității care a eliminat religia bazându-se exclusiv pe economie și pe industrie. Spencer continuă ideologia pieții libere a școlii de la Manchester. Spre deosebire de pozitiviștii francezi, el respinge categoric venerarea cvasireligioasă a umanității, care conferă stadiului pozitiv o stabilitate metafizică. Pentru Spencer, umanitatea este o ficțiune; contează doar individul. În timp ce viața animalelor este subordonată conservării speciei, omul trăiește conform principiului individualității. Acesta își găsește expresia atât în conștiința de sine, cât și în configurarea de sine ce are loc de-a lungul întregii vieți. Cu această viziune, Spencer deschide calea individualismului modern și a pluralismului sociologic. Starea finală, către care tinde dezvoltarea socială, are „consistența eterogenului". Într-adevăr, Spencer consideră că o societate eterogenă, adică diferențiată și mobilă, este mai aptă decât una omogenă să se adapteze unor circumstanțe schimbătoare. Aceasta este o idee care supraviețuiește în teoria postmodernismului.

Etica evoluționistă

Spencer considera că etica este partea cea mai importantă din întregul său sistem. În acest domeniu, sub influența lui J. St. Mill, el adoptă un punct de vedere utilitarist. Dar, distanțându-se de Mill, Spencer nu consideră că fericirea deplină, ca scop al acțiunilor umane, ar putea fi atinsă pur și simplu printr-o maximizare a plăcerii:

> *Punctul de vedere pe care îl susțin este acela că etica, în adevăratul ei sens — știința acțiunii bune —, are ca obiect stabilirea modului în care și a motivului din care anumite moduri de a acționa sunt periculoase, iar altele benefice. Aceste rezultate bune și rele nu pot fi întâmplătoare, ci trebuie să aibă consecințe necesare ale ordinii lucrurilor; punctul meu de vedere este că problema de bază a științei moralei este aceea de a deduce din legile vieții și din condițiile existenței care tipuri de acțiune conduc în mod necesar la fericire, respectiv la nefericire. Dacă reușește să ofere răspunsul la această întrebare, atunci deducțiile sale vor fi recunoscute ca legi ale acțiunii și vor trebui urmate fără nici o referire directă la aprecierea fericirii sau a suferinței. (SP X, pp. 64)*

Din această remarcă la adresa lui Mill, reiese că Spencer pune etica în legătură nu cu acțiunile, ci cu evenimentele. Sentimentul moral judecă felul în care ar trebui să se petreacă lucrurile în lume, astfel încât plăcerea de a trăi să fie mai puternică decât durerea. Aspirația către plăcere este pusă în serviciul scopului conservării vieții, care, după Spencer, prevalează asupra tuturor celorlalte scopuri. Urmând această linie de gândire, el conferă eticii o fundamentare biologică, fără a cădea însă în biologism. Scopul este o etică evoluționistă care interoghează înainte de toate asupra apariției simțului moral în constituția naturală a umanității și asupra formei în care acesta este legat de dezvoltarea socială.

După Spencer, punctul de pornire îl constituie egoismul natural, care trebuie să se transforme treptat în altruism, ceea ce face ca oamenii să fie apți să ducă o viață de membri ai unui organism social. Altruismul joacă un rol central în gândirea lui Spencer, fără a epuiza concepția sa despre morală. O componentă esențială a acțiunii morale mai este și sentimentul dreptății, care îl determină pe fiecare individ izolat să accepte de bunăvoie unele îngrădiri în favoarea generalității. Sentimentul dreptății se manifestă ori de câte ori constatăm că altcineva decât noi este ofensat sau privat de libertate în mod injust.

Poziția lui Spencer în filosofia morală poate fi denumită hedonism evoluționist. Evoluția obiectivează aspirația către plăcere și egoismul prin aceea că omul descoperă recunoașterea din partea celorlalți ca plăcere. Spencer unifică atât momentul egoismului cât și pe cel al aspirației către plăcere în conceptul de viață, vădind astfel tendința de a interpreta principiul utilității ca principiu al vieții. Viața înseamnă și luptă şi suferinţă, însă rezultatul este întotdeauna o creştere a calităţii vieţii. De aceea, el se opune atât ascetismului creştin cât şi pesimismului, care se răspândea în vremea sa pe măsura receptării operei lui Schopenhauer.

Optimismul pe care Spencer se credea obligat să-l susţină datorită evoluţiei morale se diminuează o dată cu distingerea a două forme de etică: una relativă şi alta absolută. Etica relativă este valabilă pentru stadiul de tranziţie, ca şi pentru forma militară de societate. Aici, călăuzirea acţiunilor după idealuri altruiste nu ar fi nici practicabilă şi nici recomandabilă din punct de vedere moral. Spencer crede că doar un egoism sănătos, care nu se dă în lături în faţa problemelor celor mai dure ale luptei pentru existenţă, poate conduce la starea ideală a „păcii eterne", care corespunde totuşi mai mult viziunii lui Comte decât celei a lui Kant. Dimpotrivă, în stadiul industrializării complete funcţionează etica absolută, care este în cea mai mare măsură potrivită scopului evoluţiei. Putem, pe urmele lui Descartes, să numim această morală definitivă, în contrast cu morala provizorie. Principiul ei este cooperarea reciprocă a fiecăruia cu toţi, conform regulii dreptăţii; este vorba, altfel spus, de ceea ce astăzi am denumi cu titlul pretenţios de simţ al solidarităţii.

Dificultăţile logice ale eticii evoluţioniste au fost remarcate îndeosebi de G. E. Moore, care în „Principia Ethica" (1903) formulează obiecţii la adresa „sofismului naturalist" de care s-ar face vinovaţi Mill şi Spencer. Moore interzice deducerea unor norme din fapte biologice. Este însă discutabil dacă această obiecţie, în sine corectă, afectează într-adevăr intenţia lui Spencer. Etica sa evoluţionistă poate fi înţeleasă ca respingând posibilitatea unei întemeieri a priori a moralei şi încercând să acorde importanţa cuvenită unei tehnologii sociale. În orice caz, rămân în suspensie cel puţin două puncte care prezintă interes pentru discuţiile etice contemporane. Pe de o parte, este vorba de provenienţa datoriei morale din împăcarea sentimentelor care intră în conflict unele cu altele. Pentru Spencer morala este întotdeauna un „compromis" ce deschide un domeniu de „sentimente intermediare", care nu poate fi întâlnit decât la oameni. Dezvoltarea acestora presupune capacitatea de a ne reprezenta felul în care celălalt ar reacţiona emoţional la acţiunile noastre. Pe de altă parte, trebuie menţionată distincţia dintre etica familiei şi etica societăţii. Considerând că funcţia societăţii este de a răsplăti pe cel mai puternic, Spencer crede că familia constituie un loc în care cei mai slabi îşi pot găsi adăpost. Spencer s-a apărat pe bună dreptate de reproşul că morala sa ar consfinţi dreptul la autoafirmarea lipsită de scrupule. Felul în care el distinge sferele dreptăţii dovedeşte mai curând un realism sănătos, eliberat de amăgirile unei morale universale. Astfel, filosofia morală a lui Spencer deschide calea pluralismului etic, fără a renunţa la ideea de progres moral.

Scrieri: *The Works of Herbert Spencer*, ediţia din 1889-1994, 21 vol., Osnabrück 1966-1967. *Social statics: Or The conditions Essential to Human Happiness specified and the First of them Develop*, London 1851 (SP). *System der synthethischen Philosophie*, traducere de B. Vetter, Stuttgart 1875. *Eine Autobiographie*, editat de L. u. H. Stein, Stuttgart 1905. *Die Kunst der Erziehung. Die geistige, moralische und körperliche Erziehung*, editat de P. E. Marheimer, traducere de K. H. Ronde, Wiesbaden 1947.

Bibliografie: E. Böhlke: *A system of synthetic philosophy. Grundzüge des philosophischen Denken von Herbert Spencer*, 2 vol., Berlin, 1988. E.-M. Engels: *Herbert Spencers Moralwissenschaft – Ethik oder Sozialtechnologie. Zur Frage des naturalistischen Fehlschlusses bei Herbert Spencer*, în: K. Bayertz (editor): *Evolution und Ethik*, Stuttgart 1993. O. Gaupp: *Herbert Spencer*, Stuttgart 1923. J. Guthmann: *Entwicklung und Selbstentfaltung bei Herbert Spencer*, Würzburg 1930. M. Jaeger: *Herbert Spencers Prinzipien der Ethik. Ihre gedankliche Zergliederung und Beurteilung*, Hamburg, 1922. P. Kellermann: *Kritik einer Soziologie der Ordnung. Organismus und System bei Comte, Spencer und Parsons*, Freiburg, 1967. J. G. Muhri: *Normen von Erziehung. Analyse und Kritik von Herbert Spencers evolutionistischer Pädagogik*, München, 1982. J. D. Y. Peel: *Herbert Spencer: The Evolution of a Sociologist*, London 1971. K. Schwarze: *Herbert Spencer*, Leipzig 1909. A. Sinclair: *Der Utilitarismus bei Sidgwick und Spencer*, Heidelberg 1907. L. Stein: *Einführung in die Philosophie und Soziologie Herbert Spencers*, Stuttgart 1905. J. H. Turner: Herbert Spencer. A renewed Appreciation, Beverly Hills, 1985. D. Willshire: *The social and political thought of Herbert Spencer*, Oxford 1978

Ernst Mach

(1838 – 1916)

Viața și opera

Îndepărtându-se de Comte, dar şi de Mill şi Spencer, pozitivismul din spațiul vorbitor de limbă germană se concentrează îndeosebi asupra analizei experienței preştiințifice. Gândirea lui Ernst Mach este caracterizată de orientarea spre lumea vieții. Mach s-a îndepărtat treptat de filosofia lui Kant, de care fusese inițial interesat şi cu care luase contact în prima tinerețe. Îndepărtarea de Kant corespunde unui sentiment impresionist care a marcat întreaga existență a lui Ernst Mach. Mai târziu el va relata că întreaga sa filosofie nu este decât explicația impresiei pe care i-o lăsase natura într-o zi călduroasă de vară. Această mărturisire vădeşte cu siguranță o autostilizare ulterioară, însă ea vizează schimbarea intervenită în spiritul pozitivismului de la Comte încoace: naturalismului enciclopedist i-a luat locul liniştea senină a ficționalismului.

Mach s-a născut în 1838 în Turas in Mähren şi a copilărit în sudul Austriei. După studii de matematică şi fizică s-a orientat către medicină, venind în contact cu fiziologul Ernst Brücke. Această întâlnire a marcat decisiv gândirea lui Mach. Începând cu 1867 a fost profesor la Praga, unde s-a preocupat mai ales de studii fiziologice. Aici şi-a publicat studiile de istorie a ştiinței, care l-au făcut să se apropie de filosofie. Între 1895 şi 1901 a ocupat o catedră de filosofie, acordând o importanță deosebită istoriei şi teoriei ştiințelor inductive. Ultimii săi ani de viață au fost umbriți de atacurile venite din partea unor fizicieni renumiți, care îi reproşau ataşamentul față de teoria atomului. A murit în 1916 ca un savant recunoscut şi apreciat.

Lucrările filosofice ale lui Mach pot fi împărțite în funcție de două domenii tematice. Pe de o parte avem cercetările de istoria ştiinței, şi în primul rând marile lucrări „Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt” („Mecanica prezentată critic şi istoric în dezvoltarea sa”) (1883) şi „Die Prinzipien der Wärmelehre. Historisch-kritisch entwickelt” („Principiile teoriei căldurii. Expunere istorică şi critică") (1896). Aceste prezentări sunt interesante nu doar prin contribuţiile pe care le aduc istoriei ştiinţei, ele putând fi citite şi ca aplicaţii ale teoriei cunoaşterii a lui Mach. Această teorie formează a doua secţiune a operei sale, dominată de lucrarea de pionierat „Beiträge zur Analyse der Empfindungen" („Contribuţii la analiza senzaţiilor"). Scrierile de început au fost ulterior publicate într-o formă revizuită în principala sa operă, „Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung" („Cunoaştere şi eroare. Schiţă pentru o psihologie a cercetării") (1905), a cărei influenţă asupra pozitivismului logic al „Cercului de la Viena" a fost enormă. Dintre reflecţiile sale epistemologice se distinge teza evanescenţei (*Unrettbarkeit*) eului, care este din nou în actualitate în discuţiile postmoderne despre descentrarea subiectului.

Teoria şi istoria ştiinţei

Grandioasele prezentări istorice pe care Mach le-a dat mecanicii şi teoriei căldurii sunt demne să suscite mai mult decât interesul de anticar. Ele au fost concepute ca ilustrări ale convingerii sale ştiinţifice de bază. Aceasta se plasează în linia empirismului, care vede scopul cunoaşterii ştiinţifice a naturii în cercetarea interdependenţei reciproce a fenomenelor şi nu în căutarea „esenţei" lucrurilor. Acest punct de vedere este sprijinit de principiul economiei de gândire, care enunţă că orice concept sau teorie ştiinţifică are sens numai în măsura în care ordonează multiplicitatea datului empiric amorf în vederea unei cercetări viitoare. Legile naturii au astfel statutul unor descrieri care ne determină aşteptările în funcţie de experienţă.

Conceperea cunoaşterii ca fiind orientată în vederea practicii l-a condus pe Mach la convingerea că istoria ştiinţei aparţine în mod necesar teoriei ştiinţei. Istoriei îi revine astfel o dublă sarcină: pe de o parte, ea înlocuieşte presupoziţia unei cunoaşteri *a priori*, întrucât valoarea teoriilor depinde de menţinerea lor de-a lungul timpului; pe de altă parte ea contribuie la deschiderea procesului de cercetare, în măsura în care omul de ştiinţă îşi aminteşte caracterul schimbător al conceptelor sale fundamentale:

> *O opinie căreia îi cunoaştem geneza ne este la fel de familiară ca şi una pe care am dobândit-o exclusiv cu ajutorul*

> *conştiinţei, întrucât amintirea sa ne este prezentă în memorie. Ea nu are niciodată parte de acelaşi caracter constant şi de aceeaşi autoritate care ne-a fost inoculată, şi pe care am preluat-o de-a gata. Noi modificăm cu mai multă uşurinţă opiniile obţinute de la sine. (PW, pp.1)*

Mach întreprinde reconstrucţia istorică a „mecanicii" fiind convins că spaţiul absolut, timpul absolut şi mişcarea absolută, aşa cum au fost ele concepute de Newton, sunt nişte reprezentări metafizice imposibil de susţinut. Pentru Mach, timpul nu este altceva decât totalitatea relaţiilor temporale empiric observabile. Această teză i-a servit lui Albert Einstein ca punct de pornire pentru elaborarea teoriei relativităţii. Din „Teoria căldurii" se cuvine evidenţiată în special critica principiului cauzalităţii, pe care Mach, la fel ca şi Hume şi J. St. Mill, o reduce la aşteptarea pe baza obişnuinţei. El nu recunoaşte nici o necesitate fizică autonomă, diferită de necesitatea logică. Mach oferă următoarea explicaţie psihologică a caracterului aparent constrângător al cauzalităţii:

> *Forţă diferită a unor asemenea judecăţi de cauzalitate trimite acum la cercetarea naturii acesteia şi generează direct problema lui Hume şi a lui Kant: Cum poate existenţa unui lucru A în genere să devină o condiţie necesară a existenţei altui lucru B? Cei doi gânditori menţionaţi mai sus rezolvă problema în feluri diferite. Ne-am referit deja la soluţia dată de Hume, pe care o aprobăm. Kant, combătându-l pe Hume în teoria sa despre judecata cauzală, crede că forţa îşi are locul în fapte. El crede că poate demonstra că raportul dintre cauză (sau temeiul cunoaşterii) şi efect este unul ideal. După Kant, conceptul înnăscut al intelectului este ceva de felul unui postulat, care permite înţelegerea într-o manieră psihologică a existenţei factuale a judecăţilor cauzale. Aici nu este însă vorba despre un concept înnăscut, ci despre unul care s-a dezvoltat prin experienţă; şi aceasta o dovedeşte simpla constatare că fizicianul experimentat se raportează la un fapt nou şi observat pentru prima dată într-un mod cu totul diferit decât modul în care se raportează copilul la aceleaşi fapte. Un fapt empiric are efect nu numai prin el însuşi, ci este perceput ca intrând într-o relaţie fizică împreună cu alte fapte. Aşa poate apărea impresia că am putea ca printr-un fapt izolat să avem experienţa a ceva care nu rezidă exclusiv în el.*

Acest ceva, pe care noi îl adăugăm, rezidă însă în suma experienței precedente. (PW, 435)

Teoria inductivă a formării conceptelor ştiinţifice pe care o propune Mach determină felul în care el concepe istoria ştiinţei. Aceasta nu este, în opinia lui, un proces revoluţionar, ci unul evolutiv, al cărui fundament stabil se află în viaţa practică. Între perspectiva preştiinţifiică şi cea ştiinţifică nu există, după Mach, o ruptură categorică; dimpotrivă, între acestea două pot fi puse în evidenţă procese continue de tranziţie. Continuitatea evoluţiei nu semnifică o simplă acumulare de cunoştinţe factuale. Mach accentuează mai mult decât oricare alt autor funcţia epistemologică a experimentelor mentale, care devansează observaţiile, constituind veritabilul motor al progresului ştiinţific.

În „Cunoaştere şi eroare”, care este opera sa cea mai vastă, Mach şi-a detaliat sub toate aspectele propriul punct de vedere asupra teoriei ştiinţei. Este vorba în special de evidenţierea presupoziţiilor biologice care înfăţişează cunoaşterea ca pe un mijloc de supravieţuire. Succesul în sensul conservării vieţii devine astfel un criteriu hotărâtor în privinţa valorii ştiinţei. Dezvoltarea ştiinţei este descrisă la două nivele, în funcţie de diferitele moduri în care spiritul uman prelucrează impresiile simţurilor. Primul nivel este acela al cercetării naturale, în care se produce o „potrivire a gândurilor la fapte” sub forma completării a ceea ce este dat. Această completare poate fi prezentată mai clar ca o percepţie structurală. Al doilea nivel cuprinde cunoaşterea ştiinţifică, formulată prin intermediul „potrivirii gândurilor unele cu altele”. Rezultatul acestui proces îl constituie legile naturii, care permit conceptualizarea experienţei conform „idealului determinării univoce”. Cum cele două nivele, acela al intuiţiei şi acela al gândirii, sunt interdependente, Mach acordă o mare importanţă colaborării dintre intuiţie şi concept. Această colaborare se realizează ca proces de învăţare, în care eroarea joacă un rol în întregime favorabil cunoaşterii.

Reconstrucţia pe care Mach o dă procesului de cunoaştere nu a fost scutită de reproşul de psihologism. Mach a conştientizat însă cât se poate de bine diferenţa dintre psihologie şi logică. De aceea, ar trebui sa citim „Cunoaştere şi eroare” ca pe o antropologie pragmatică a cunoaşterii. Spiritul în care este scrisă cartea este elocvent în acest sens: sunt date numeroase exemple extrase din cercetările comportamentale şi din etnologie, din care reiese că în decursul dezvoltării istorice pe baza principiului economiei s-au format unele constante de comportament care limitează caracterul relativ al cunoaşterii. Astfel, teoria lui Mach despre ştiinţă inaugurează o perspectivă cuprinzătoare în filosofia culturii, care garantează progresul gândirii graţie epurării experienţei de concepte metafizice.

Teoria complexelor de senzaţii

Pentru teoria ştiinţei, Mach se sprijină pe o fenomenologie a percepţiei interioare, pe care o elaborează în lucrarea sa „Analiza senzaţiilor”. Contrar aşteptărilor pe care le-ar putea stârni astăzi acest titlu, cartea nu conţine o analiză a unor senzaţii precum durerea, plăcerea, ruşinea etc., ci tratează despre structura logică a lumii. Teza de bază este aceea că lumea poate fi descrisă ca o expresie a unor relaţii între experienţe, statutul acestora din urmă nefiind nici fizic şi nici psihic:

> *Astfel sunt puse laolaltă percepţiile şi reprezentările, voinţa, sentimentele, pe scurt, întreaga lume exterioară şi interioară, pornind de la un număr infim de elemente de acelaşi tip într-o legătură uneori fugară şi instabilă, alteori stabilă. De obicei, aceste elemente sunt numite senzaţii. Însă întrucât această denumire cuprinde deja o teorie unilaterală, preferăm să vorbim, pe scurt, de elemente, aşa cum am vorbit până acum. Orice tip de cercetare porneşte de la evidenţierea conexiunii acestor elemente. (AE, pp. 7)*

Aceste remarci amintesc de idealismul subiectiv în sensul lui Berkeley, dar sublinierea cuvântului „element” indică deja imposibilitatea de a-l înţelege pe Mach în acest sens. Scopul său este mai curând acela de a depăşi dualismul subiect-obiect, faţă de care neokantienii erau puternic ataşaţi. Această tentativă unică prin consecinţele sale se datorează faptului că Mach vede lumea prin ochii unui fiziolog al simţurilor. Însă fiziologia simţurilor îşi poate afirma independenţa numai dacă îşi defineşte obiectul de cercetare astfel încât acesta să nu fie absorbit nici de psihologie, nici de fizică. Mach s-a temut îndeosebi de această din urmă eventualitate, care avea să se şi adeverească mai târziu. De aceea, el încearcă să adopte un punct de vedere neutru, aflat între perspectiva psihologică şi cea fizicalistă, care până la urmă revine la concilierea ambelor puncte de vedere de mai sus. În senzații sau „elemente", lumea ar trebui să fie accesibilă atât din interior cât şi din exterior.

Odată cu depăşirea separării percepției interioare de cea exterioară, întreaga concepție metafizică curentă devine demodată. Opunându-se materialismului, Mach arată în această privință că în complexele de elemente nu se găseşte absolut nimic stabil care să trimită la o realitate existentă în sine. Mach consideră că presupoziția unor corpuri a căror existență ar fi independentă de senzații este o ficțiune utilă, care decurge din obişnuințele de vorbire. Pe de altă parte, Mach reproşează idealismului că ar fi incompatibil cu recunoaşterea caracterului indisponibil al senzațiilor. În continuare, el respinge trasarea oricărei limite stabile între eu şi lume. După Mach, o dată cu dizolvarea lumii în senzații ar trebui să dispară şi distincția dintre realitate şi aparență:

> *Opinia atât de răspândită că ar exista o opoziție între aparență şi realitate a avut o influență benefică asupra gândirii ştiințifico-filosofice. De exemplu, în reuşita ficțiune poetică a lui Platon, această opoziție este exprimată în imaginea peşterii, în care, stând cu spatele la lumină, nu vedem decât umbrele evenimentelor (Republica VII, 1). Însă în măsura în care această opinie nu a fost urmărită până la capăt, ea a exercitat o influență nefastă asupra concepției noastre despre lume. Lumea, ale cărei părți suntem, a dispărut şi ne-a dus în preajma unor depărtări de necuprins cu privirea. (AE, 9)*

Urmărirea consecventă a ideii platoniciene conduce la concluzia că realitatea în care trăiesc oamenii este aceea a umbrelor şi că nu există nici o realitate mai presus de acestea. Pozitivismul lui Mach constituie implicit un excelent exemplu de „filosofie a peşterii", în care aparența coincide cu esența. Căci omul nu poate părăsi peştera, care în opinia lui Mach constituie lumea, fără a pierde realitatea vieții sale practice. Mach dă însă foarte mare importanță accesului gândirii la realitate, întrucât aceasta este singura cale pe care se poate asigura că oamenii îşi pot organiza condițiile de viață cu ajutorul ştiinței.

Aşa-numitul „monism neutru" al lui Mach se manifestă în faptul că el nu detaliază natura elementelor în care se descompun complexele de senzații. Nici nu era nevoie de aşa ceva, pentru că obiectul cercetării naturii îl constituie relațiile, mai precis „relațiile de relații", și nu natura elementelor. Mach privește relațiile dintr-un punct de vedere nu atât logic, cât pragmatic: ele reprezintă structurile de acțiuni interdependente prin intermediul cărora oamenii au acces la lume. Concepția pragmatic-relațională face posibilă înlocuirea dualismului tradițional dintre subiect și obiect cu opoziția dintre stabilitatea relativă și schimbare. Ea stă la baza schemei după care structura lumii poate fi analizată în complexe de elemente. Conform acestei scheme, numele corpurilor nu sunt altceva decât prescurtări convenabile pentru complexe relativ stabile de elemente:

> *Complexul de amintiri, dispoziții și sentimente legat de un corp determinat (trupul), și care este desemnat ca „Eu" va apărea ca fiind relativ stabil. Pot să fiu ocupat, liniștit sau bucuros de un lucru oarecare, sau supărat și prost dispus cu privire la el. Așadar, (excluzând cazurile patologice) rămâne, pe de o parte, destulă stabilitate pentru ca Eul să fie recunoscut ca fiind identic cu sine. Pe de altă parte, Eul nu are decât o stabilitate relativă. Aparenta stabilitate a Eului constă în primul rând în continuitate, în schimbarea lentă. (AE, pp. 2)*

Mach este așadar reprezentantul unui tip de heracliteism evoluționist, pe care el nu l-ar fi vrut înțeles ca relativism. Căci stabilitatea relativă le este suficientă oamenilor în vederea orientării într-o lume aflată în continuă schimbare. Se poate înțelege astfel de ce Mach a respins mai târziu teoria relativității a lui Einstein ca fiind incompatibilă cu concepția naturală a lumii.

Pentru evidențierea unor repere stabile în interiorul complexelor schimbătoare de elemente, Mach pune la punct unele scheme combinatorii, pe care le desemnează cu succesiunile de litere A, B, C... K, L, M... α, β, χ. Cu ajutorul unor asemenea scheme ar urma să fie clarificate regulile conform cărora datul este completat prin posibilitățile ulterioare ale experienței. Acest procedeu poate fi văzut ca o transpunere a figurilor inducției de la Mill, ale căror instanțe erau și ele desemnate prin litere. Aici poate fi sesizată cu claritate înrudirea dintre logica inductivă a lui Mill și teoria experienței a lui Mach.

Bineînțeles că teoria experienței formulată de Mach nu a fost scutită de obiecții încă din timpul vieții autorului ei. Lăsându-l la o parte pe Lenin, care i se opune dintr-un punct de vedere materialist, Edmund Husserl și Max Plank s-au numărat printre cei mai importanți dintre criticii săi. Principalul reproș la adresa lui Mach este acela că obiectivitatea cercetării nu poate fi explicată prin limitarea strictă la dat, în asociere cu principiului economiei. Această obiectivitate ar fi posibilă doar prin depășirea datului. Și textele lui Mach arată, de fapt, că evitarea corelației subiect-obiect nu poate fi împinsă până la capăt. O altă dificultate este aceea a statutului senzațiilor, atunci când acestea nu sunt percepute. Mach nu oferă nici un răspuns explicit la această întrebare, însă de multe ori sugerează că realitatea elementelor constă în efectele lor, astfel încât nu ar fi pe de-a întregul eronat să citim doctrina elementelor a lui Mach ca pe o transformare a metafizicii voinței a lui Schopenhauer. Astfel ar fi mai ușor de înțeles cum poate să susțină Mach că lumea este construită din elemente indiferente din punct de vedere ontologic și în același timp să le atribuie acestora o realitate de natură dinamică.

Teoria eului

Dizolvarea lumii în complexe variabile de senzații sau de elemente, aflate într-o schimbare permanentă și rapidă, își găsește o aplicație spectaculoasă în interpretarea eului, despre care Mach spune că este „evanescent" (*unrettbar*). Această constatare nu-i provoacă lui Mach nici un fel de regret, ci bucuria de a fi scăpat de o povară: de acum încolo, el se va simți absolut sigur de realitatea din care face parte și eul. Prin urmare, își va înăspri atacurile împotriva idealismului care îl ipostaziază pe „Eu gândesc", văzând în el originea productivă a lumii. Mach ironizează teza că ar exista o intuiție a sinelui calitativ diferită de experiența exterioară, apelând la un desen al propriului câmp vizual. În ciuda caracterului său insolit, această imagine reprodusă adesea face să apară ca absurdă presupoziția unui eu substanțial, astfel încât nucleul subiectivității în imaginea despre sine rămâne gol. Ca să ne exprimăm pe șleau: acolo unde idealistul speră să găsească sufletul, pozitivistul dă peste un vid.

Dacă în „Analiza senzațiilor" Mach nu comentează decât în treacăt această imagine, în „Cunoaștere și eroare" el oferă descrierea amănunțită a acesteia. Ea cuprinde imaginea despre sine ca ilustrare a concepției despre lume, pe care orice om cu conștiința trează o descoperă:

> *Mă găsesc în spațiu înconjurat de numeroase corpuri care se deplasează. Aceste corpuri sunt în parte „lipsite de viață", în*

> *parte plante, animale şi oameni. Corpul meu care se deplasează la rândul său în spaţiu este pentru mine tot un obiect care poate fi văzut şi atins, pe scurt, un obiect al simţurilor, care ocupă o parte a spaţiului vizual, alături de celelalte corpuri şi în exteriorul lor, aflându-se alături şi în exteriorul celorlalte corpuri aşa cum sunt şi acestea înseşi. Corpul meu se diferenţiază de corpurile celorlalţi oameni, pe lângă criteriile individuale, prin aceea că la atingerea acestuia apar anumite senzaţii caracteristice, pe care nu le resimt la atingerea altui corp. Faţă de ochiul meu, propriul meu corp nu este vizibil în întregime, precum corpurile altor oameni. Nu pot vedea, cel puţin în mod direct, decât o foarte mică parte a capului meu. În genere, corpul meu apare într-o perspectivă complet diferită de aceea în care apar celelalte corpuri. Nu pot să adopt faţă de el acelaşi punct de vedere pe care îl am cu privire la alte corpuri. Analog stau lucrurile cu privire la simţul tactil, dar şi cu privire la celelalte simţuri. Ba chiar şi vocea mea o aud altfel decât vocea celorlalţi oameni. Găsesc apoi amintiri, temeri, impulsuri şi acte de voinţă, pentru a căror apariţie nu sunt responsabil, aşa cum nu sunt responsabil nici de plasarea corpurilor în mediul înconjurător. Însă de voinţa mea depind mişcările unui anumit corp, care se caracterizează astfel ca fiind corpul meu. (EI, pp. 5)*

Din această descriere a experienţei propriului corp, care aminteşte de analiza lui Schopenhauer, reiese cu claritate că acel complex de senzaţii care se numeşte Eu poate fi denumit cu acest titlu numai în măsura în care cerinţele sale de validitate sunt diferenţiate în principiu de percepţia obiectelor. Eul reprezintă o experienţă psiho-fizică pe care nu o poate avea decât fiecare în parte. Căci nimeni nu poate să mă vadă, cel puţin direct, aşa cum mă percep eu însumi. Aceasta este o parafrază a celebrei teze că nu există criterii pentru senzaţii. Astfel interpretat, principiul atât de mult citat al lui Mach asupra evanescenţei eului primeşte un sens precis. Este respinsă interpretarea metafizică a experienţei sinelui, care face din eu un subiect independent şi anterior lumii. Dimpotrivă, Mach susţine că eul este o parte a lumii, mai exact, că eul înseamnă întreaga lume văzută dintr-o perspectivă izolată şi incomunicabilă. Această perspectivă separă sinele de celelalte entităţi, dar nu îl izolează, nu îl transformă într-o monadă lipsită de ferestre, pentru că eul este format din aceleaşi elemente ca şi lumea. Astfel, Mach poate să sacrifice eul cu conştiinţa împăcată, primind în schimb ceva real şi valabil: solidaritatea cu lumea.

Cu aceasta se deschide orizontul moral în care are loc descompunerea eului şi a lumii în elemente: Mach vede în această doctrină o formă de mântuire, care se dispensează de religie şi de transcendenţă. Relevantă în acest sens este judecata calmă pe care o emite în privinţa morţii:

> *Lucrul care ne înspăimântă atât de mult în moarte, şi anume aneantizarea existenţei, survine deja frecvent în viaţă. Ceea ce este pentru noi lucrul cel mai important se păstrează în nenumărate exemplare, sau se menţine de obicei de la sine, într-o notă caracteristică. În cei mai buni oameni se găsesc însă înclinaţii individuale de care ei nu trebuie să se teamă. Astfel, pentru moment, moartea poate fi un gând plăcut, funcţionând ca eliberare din lanţurile individualităţii. Cu siguranţă însă că procesul fiziologic al morţii nu poate fi elucidat prin asemenea meditaţii. (Ei, pp. 3)*

Limitarea valorii individualităţii şi continuitatea implicită dintre viaţă şi moarte amintesc din nou de Schopenhauer, ceea ce întăreşte sugestia că metafizica schopenhaueriană a voinţei este legată în mod secret de doctrina elementelor a lui Mach. Sub alt aspect însă Mach se diferenţiază clar de Schopenhauer. Gândirea lui Mach nu are nimic din conservatorismul şi pesimismul lui Schopenhauer, trăgând, dimpotrivă, consecinţe optimiste din caracterul schimbător al lumii. El vede în acest caracter schimbător presupoziţia că oamenii îşi pot ameliora mediul de viaţă pe o cale nu numai ştiinţifică, ci şi socială. Această concepţie optimistă asupra lumii şi-a găsit expresia în simpatia lui Mach pentru idealurile progresiste ale social-democraţiei.

Dacă privim opera lui Mach după trecerea unui secol, trebuie să constatăm că evoluţia pozitivismului în secolul al XIX-lea nu îi este prea mult îndatorată. Empirismul lui Mach s-a menţinut viu în special printre membrii „Cercului de la Viena" până la începutul celui de-al doilea război mondial. Alături de această continuitate directă mai trebuie observată o actualizare indirectă recentă a lui Mach. Latura impresionistă a empirismului său îl face o figură de referinţă interesantă pentru curentele neostructuraliste şi postmoderne ale „pozitivismului vesel". Din această perspectivă merită să citim şi astăzi (sau poate mai ales astăzi) scrierile lui Mach, care deschid unele perspective utile chiar şi acolo unde se dovedesc imposibil de susţinut din punct de vedere ştiinţific.

Scrieri: *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, Darmstadt 1991; *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis der Physischen zu dem Psychischen*, Darmstadt 1991 (AE); *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Darmstadt, 1991 (EI); *Populärwissenschaftliche Vorlesungen*, Wien, 1987; *Die Prinzipien der physikalischen Optik. Historisch und erkenntnispsychologisch entwickelt*, Frankfurt am Main, 1982; *Die Prinzipen der Wärmelehre. Historisch-kritisch entwickelt*, Frankfurt am Main, 1981 (PW).

Bibliografie: A. Berlage: *Empfindung, Ich und Sprache um 1900: Hermann Bahr und Fritz Mauthner im Zusammenhang*, Wien, 1994; J. T. Blackmore: *Ernst Mach: His work, life and influence*, Berkeley/London (Univ. of California Press), 1972; F. Brentano: *Über Ernst Machs «Erkenntnis und Irrtum»*, editat de R. M. Chisholm/ J. C. Marek (Mit zwei Anhängen: Kleine Schriften über Ernst Mach; Der Brentano-Mach- Briefwechsel), Amsterdam 1988; R. Haller/ F. Stadler (ed.): *Ernst Mach –Werk und Wirkung*, Wien 1988; D. Hoffmann/ H. Laitko (ed.): *Ernst Mach- Studien und Dokumente zu Leben und Werk*, Berlin 1991; A. Keyserling: *Der Wiener Denkstil. Mach/ Carnap/ Wittgenstein*, Wien/Graz, 1965; V. I. Lenin: *Empiriokritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie* (1909) în *Lenins Werke*, vol.14, Berlin 1964. H. Lübbe: *Bewußtsein in Geschichten: Studien zur Phänomenologie der Subjektivität, Mach – Husserl – Schlapp – Wittgenstein*, Freiburg, 1972; E. W. Orth: *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert. Studien zu Dilthey und Brentano, Mach, Nietzsche, Twardowsky, Husserl, Heidegger*, Freiburg/ München, 1984; H. Schnädelbach: *Erfahrung, Begründung und Reflexion. Versuch über den Positivismus*, Frankfurt am Main, 1971; M. Sommer: *Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung*, Frankfurt am Main, 1987; F. Stadler: *Vom Positivismus zur «Wissenschaftlichen Weltauffasung»*, Wien/München, 1982; J. Thiele: *Wissenschaftliche Kommunikation. Die Korrespondenz Ernst Machs*, Kastellaun, 1978; R. Thiele: *Zur Charakteristik von Machs Erkenntnislehre*, Hildesheim/ New York, 1981.

Richard Avenarius
(1843-1896)

Viața și opera

Richard Avenarius, întemeietorul „empiriocriticismului", a împins punctul de vedere imanentist în teoria cunoașterii până la ultimele sale consecințe. În comparație cu impresionismul spiritual detașat al lui Mach, Avenarius reprezintă versiunea radicală, chiar austeră, pe care a îmbrăcat-o în Germania epistemologia pozitivistă. Această radicalitate este izbitoare în terminologia artificială, adesea forțată, („coordonarea principială empiriocriticistă", de exemplu, înseamnă dualismul subiect-obiect), care este suficientă pentru a-i speria pe cititorul bine intenționat și care a împiedicat până în ziua de astăzi accesul marelui public la opera lui Avenarius.

Richard Avenarius, al cărui frate, Ferdinand Avenarius, redactor al revistei „Kunstwart", era unul dintre cei mai influenți propagandiști culturali din Germania sfârșitului de secol XIX, a studiat la Zürich, Berlin și Leipzig. Aici a audiat prelegerile fiziologului Carl Ludwig, care i-a marcat pentru multă vreme gândirea filosofică. Pe când își pregătea doctoratul în Leipzig a fost unul dintre inițiatorii revistei „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie", care a apărut mai bine de doi ani. Începând cu 1877, Avenarius a fost succesorul lui Wilhelm Windelband la catedra de „filosofie inductivă" din Zürich, unde a predat până la moartea sa prematură, în 1896.

Avenarius și-a câștigat reputația de teoretician al științei datorită tezei sale de abilitare, „Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung" („Filosofia ca gândire a lumii conform principiului minimei energii. Prolegomene la o critică a experienței pure") (1876). Elaborarea acestei abordări a avut loc peste mai bine de un deceniu, când a publicat lucrarea în două volume „Kritik der reinen Erfahrung" („Critica experienței pure") (1888-1890). Acestei opere voluminoase, care nu a reușit să convingă decât puțini colegi, i-a urmat la scurt timp o carte de dimensiuni mai restrânse, „Der menschliche Weltbegriff"„Conceptul uman de lume" (1891), care are unele fragmente create înaintea „Criticii", păstrându-şi astfel o anumită prospeţime. Această lucrare, la care Avenarius se referea în conversaţii cu sintagma de „metafizica mea", are un caracter premonitoriu, pregătind ascensiunea tematicii lumii în filosofia secolului al XX-lea.

Filosofia experienţei

Am greşi dacă am considera perspectiva experienţei pure, susţinută de Avenarius, ca pe un empirism în stilul lui Bacon. Aşa cum sugerează aluzia la titlul „Criticii raţiunii pure" a lui Kant, Avenarius prezintă conceptul de experienţă în cadrul unei teorii a conştiinţei. Dar, spre deosebire de Kant, el renunţă la presupoziţia unor forme *a priori* de gândire şi încearcă să întemeieze experienţa pornind exclusiv de la ea însăşi. Pentru a preveni cercul vicios care ar fi putut rezulta dintr-un asemenea demers, el înţelege prin „întemeiere" cu totul altceva decât o demonstraţie deductivă care ar porni de la principiul experienţei. „Întemeierea" necirculară a experienţei poate fi oferită, după Avenarius, numai dacă filosoful explică în mod analitic datul pur, care nici nu poate şi nici nu trebuie să fie la rândul său întemeiat. Aici putem sesiza apartenenţa empiriocriticismului la empirismul lui Mill. Ambii împărtăşesc încrederea în faptele conştiinţei. Cu privire la „ceea ce este deja prezent" (*Vorgefunden*), cum se exprimă Avenarius, nu are sens nici o altă atitudine decât descrierea.

Fireşte, pura descriere a ceea ce este deja prezent este un scop dificil de atins. Ea obligă la neutralizarea filosofică a tuturor presupoziţiilor metafizice, ca şi la eliminarea oricărei poziţii epistemologice particulare. În acest sens este nevoie de purificarea vocabularului filosofic, care este marcat de numeroase dualisme. Precum Mach, Avenarius se străduieşte în primul rând să depăşească dualismul psiho-fizic printr-un „al treilea", al cărui conţinut nu mai este precizat. Aceasta corespunde tendinţei lui Mach de neutralizare monistă, pe care Avenarius o urmează metodic, descrierea pură permiţând la urma urmei doar propoziţii ipotetice de forma „dacă..., atunci...".

Cu siguranţă că nu ne-ar fi prea greu să dovedim că Avenarius recade mereu cu descrierile sale în schemele obişnuite de gândire. Şi poate că este chiar iluzoriu să încerci să filozofezi opunându-te distincției fireşti dintre interior şi exterior, dintre subiect şi obiect. Dar în spatele acestui efort conceptual realmente eroic şi fascinant se poate depista un *ethos* filosofic, care nu este cu nimic mai prejos decât criticismul kantian în ceea ce priveşte seriozitatea şi profunzimea. Urmărirea consecventă a punctului de vedere imanentist conduce la un monism ce îşi propune să conceapă lumea ca pe o unitate înainte tuturor diferențelor. Şi, aşa cum şi criticismul lui Kant se bazează în definitiv pe încrederea în puterile subiectului creator, empiriocriticismul exprimă încrederea în realitatea lumii, căreia omul simte că îi aparține şi al cărei produs înțelege că este. Se poate ca un asemenea sentiment al vieții să fi fost multă vreme uitat în secolul al XX-lea, dar astăzi există multe indicii că obiectivitatea presupune solidaritatea, şi anume solidaritatea oamenilor cu natura şi poate chiar cu întregul cosmos. Punctul de vedere al experienței pure, în favoarea căruia s-a angajat Avenarius şi în cadrul căruia este formulată apartenența reciprocă a eului şi a lumii, exprimă dorința sa de a atinge puritatea conştiinței naive.

Ştiința şi principiul economiei

În lucrarea „Filosofia ca gândire a lumii conform principiului minimei energii" (1876), Avenarius elaborează o teorie a experienței bazată pe principiul economiei. El prezintă, sub influența lui Darwin, o interpretare biologică a regulii nominaliste, potrivit căreia nu trebuie să admitem mai multe presupoziții decât este strict necesar. Ceea ce înseamnă că un organism se conservă după principiul minimei cheltuieli de energie. Avenarius transpune finalitatea funcțională la nivelul proceselor psihice, care sunt astfel comparabile cu cele organice:

> *Ori de câte ori putem să prezentăm sufletul şi relația acestuia cu corpul nostru, ar trebui să atribuim sufletului acea finalitate care, dacă ar fi empirică, nu am mai ezita să o atribuim corpului. De aceea: ne putem îndoi dacă finalitatea organizării spirituale trebuie gândită ca depinzând de condițiile corespunzătoare ale organismului corporal, sau dacă ea este identică cu acesta, sau dacă, în fine, ea este întemeiată în raporturile specifice imanente sufletului; nu ne putem însă îndoi că funcțiile sufletului trebuie în genere*

> *concepute ca având o finalitate, întrucât ele au o importanță mult prea mare pentru conservarea individului, încât nu putem concepe această conservare ca fiind posibilă fără să gândim sufletul altfel decât satisfăcând în cel mai înalt grad exigența ca el să aibă o finalitate. (PK, 11)*

Concepția funcțională asupra „sufletului" (noi am vorbi astăzi de „conştiință") dintr-o perspectivă ce are în vedere conservarea organismului sună ca un biologism trivial, care ar confunda legile ideale ale gândirii cu legile reale ale vieții. Însă Avenarius nu era în nici un caz atât de naiv. El se străduieşte mai curând să facă posibilă înțelegerea idealității gândirii şi a normativității legilor acesteia pe baza principiului economiei. El nu se mulțumeşte să definească gândirea ca pe o înlănțuire de reprezentări, ci înțelege întotdeauna prin „gândire" capacitatea de a rezolva anumite sarcini. Aceasta ține de ordonarea adecvată a fluxului reprezentărilor cu care conştiința este confruntată în mod constant. Pentru a evita risipirea într-un haos de reprezentări, conştiința trebuie să reducă complexitatea. Avenarius reconstruieşte funcția de organizare a conştiinței dintr-un punct de vedere empirist pur imanent, adică fără a recurge la forme *a priori* de gândire. Dacă nu le avem la dispoziție pe acestea, trebuie ca o împărțire internă a reprezentărilor să aibă loc. Aceasta se produce în măsura în care conştiința nu este o *tabula rasa*, în ea fiind permanent imprimate impresii trecute. Impresiile depozitate funcționează, datorită păstrării lor, ca scheme de ordine pentru experiențele trăite în prezent. Este astfel depăşit dualismul tradițional dintre sensibilitate şi intelect, dintre receptivitate şi spontaneitate, el fiind înlocuit cu un mecanism de autostabilizare a experienței prin experiențele deja trăite.

Activitatea conştiinței, prin care masa reprezentărilor necunoscute este înțeleasă cu ajutorul celor deja cunoscute, este interpretată de Avenarius ca o abstractizare ce depăşeşte simpla recunoaştere. Ceea ce se realizează aici este subsumarea reprezentărilor sub concepte, subsumare descrisă de logică. Căci reprezentările anterior prelucrate stau față de impresiile noi şi relativ nedeterminate în aceeaşi relație în care stă generalul față de particular. În întrepătrunderea reciprocă a acestora printr-o diferențiere concomitentă Avenarius speră să găsească funcția logică a capacității de înțelegere (Begreifen), care coincide cu procesul prin care se formează conceptele:

> *Conceptul şi legea şi-ar putea îndeplini funcția, care este aceea de a strânge (de a subsuma) sub ele însele reprezentările*

> *particulare – chiar şi dacă acestea ar conţine doar lucruri sau evenimente – şi ar putea satisface prin urmare principiul, atât de important, al economiei, numai dacă din reprezentările particulare pe care le preiau şi le pun laolaltă ele menţin ceea ce este comun. Prin această cuprindere a ceea ce este comun, ele pot să prezinte o anumită unitate, ce reprezintă caracterul unitar al reprezentărilor particulare (lucruri şi evenimente). Aşa cum reprezentările particulare îşi găsesc unitatea numai în conceptul general, adică în lege, tot aşa conceptele şi legile de o generalitate inferioară îşi găsesc unitatea în cele cu un grad mai înalt de generalitate; pe cea mai înaltă treaptă se află astfel conceptele şi legile cu cel mai ridicat grad de generalitate, care cuprind unităţile cele mai înalte şi cele mai generale. Aşa se manifestă principiul minimei energii, în care trebuie să căutăm sursa impulsului, dat fiind că sursa oricărui afect tinde în genere spre unitate, şi în particular spre o unitate tot mai înaltă. (PK, pp. 27)*

Avenarius vede sarcina filosofiei ştiinţifice în unificarea gândirii conceptuale. Filosofia se diferenţiază aşadar de ştiinţele particulare nu calitativ, ci doar gradual, în măsura în care capacitatea ei de a forma concepte se orientează către totalitatea datului. Avenarius nu avea în vedere, precum Comte, unificarea metodică a ştiinţelor; el îşi propunea în schimb formularea unui concept unificat despre lume. Acest concept cuprinde un singur tip de dat, şi anume senzaţia, care, în caracterul ei schimbător, trebuie să joace rolul de existenţă.

Latura formală a conceptului despre lume este mai interesantă decât acest monism senzualist. Ea se numeşte „experienţă pură” şi evidenţierea sa constituie domeniu larg al analizei filosofice. Filosofia ca ştiinţă nu este aşadar altceva decât un proces permanent de purificare a experienţei de ingredientele ce nu se găsesc în datul însuşi. Avenarius consideră că asemenea ingrediente ar fi conceptele de substanţă şi de cauzalitate, de care oamenii se lasă seduşi mai ales datorită puterii limbajului:

> *Conform principiului minimei energii, se produce o subsumare a unei reprezentări particulare sub un concept general şi, în măsura în care reprezentarea particulară este un dat printr-o experienţă, rămânând însă o necunoscută conform determinaţiilor sale particulare, ea devine, graţie*

> *acestei subsumări față de conceptul cunoscut, un act de a concepere. Conceperea este prin urmare un tip de gândire teoretică a unui obiect, fiind guvernată de principiul economiei; totalitatea obiectelor trebuie gândită ținând cont de acest principiu, dacă aceste obiecte sunt gândite sub un concept general. Această tendință de a gândi totalitatea obiectelor în modul cel mai economic cu putință, adică de a o gândi ca fiind subsumată unui concept general, făcând astfel posibilă o concepere a tuturor lucrurilor particulare, este filosofia. Conceptul cel mai general, față de care trebuie gândite ca fiindu-i subsumate toate lucrurile particulare, trebuie să conțină ansamblul tuturor lucrurilor particulare. Pentru ca acest ansamblu să constituie un dat, el trebuie să fie însă dat prin experiență, şi anume prin experiența pură. Fiecare experiență particulară este în cele din urmă obținută prin observații şi deducții ştiințifice speciale, iar puritatea experienței în genere este obținută prin eliminarea a ceea ce este descoperit ca fiind prea impur. Aşadar structurarea filosofiei va depinde de acum încolo de conținutul datului în experiența pură. (PK, pp. 47)*

Sarcina filosofiei ca ştiință a unității are aşadar o natură critică, ba chiar terapeutică. După Avenarius, metoda sa constă, înainte de toate, în „eliminarea”, excluderea a tot ceea ce, în cursul dezvoltării gândirii, se îndepărtează de datul pur. Aici vedem că ideea de filosofie ştiințifică pe baze empirice depăşeşte logica inductivă a lui Mill. Căutând experiența pură, empiriocriticismul capătă o turnură intuiționistă. El este în căutarea unui *a priori* imanent. Acesta se găseşte în experiența - pe care o avem - că suntem părți active ale lumii cu care ne aflăm față în față întrucât o cunoaştem. Analiza filosofică a faptului-de-a-fi-în-lume nu este o sarcină uşoară sau una care să poată fi rezolvată pe loc; dimpotrivă, ea presupune un număr mare de grade de abstracție, care trebuie străbătute într-o direcție oarecum contrară gândirii „normale”.

În acest punct, nu am putea trece sub tăcere atacul dur pe care Edmund Husserl, în primul volum din „Logische Untersuchungen” („Cercetări logice”), îl aduce la adresa principiului economiei formulat de Mach şi de Avenarius, acuzându-l de psihologism. Ulterior însă, adoptând doctrina reducției fenomenologice, Husserl a început să trateze cu mai multă simpatie metoda empiriocriticistă a eliminării.

Constatăm astfel că pozitivismul urmărit în mod consecvent conduce la fenomenologia transcendentală ca ştiinţă a fenomenelor.

Fiziologia formalizată

Enorma întreprindere de purificare a gândirii, în care Avenarius vede sarcina filosofiei ştiinţifice, face obiectul lucrării sale în două volume „Critica experienţei pure”. Această lucrare a fost considerată o încercare eşuată, şi motivul este clar, dacă o comparăm cu „Idei pentru o fenomenologie pură şi filosofie fenomenologică” (1913) a lui Edmund Husserl. Analizele conştiinţei întreprinse aici sub titlul general de „Reducţie” sunt convingătoare prin faptul că se preocupă de indicarea datului experienţei. Avenarius nu se limitează la conţinuturile imediate ale conştiinţei, interesându-se de psihologie. Aceasta dă de la bun început naştere unui moment neclar în prezentarea sa, în care numai cu greu ar putea fi recunoscut subiectul concret cu experienţele pe care le trăieşte. Procedeul la care apelează Avenarius poate fi denumit formalizare a fiziologiei. Punctul de pornire îl constituie individul în mediul său înconjurător; pe această relaţie de nedepăşit Avenarius o ia ca „axiomă empiriocritică”:

> *Fiecare individ uman presupune că este în mod originar situat în faţa unui mediu ce cuprinde diferite părţi componente, laolaltă cu alţi indivizi umani care transmit diferite mesaje, conţinutul acestor mesaje fiind în dependenţă faţă de mediu; orice conţinut de cunoaştere al concepţiilor filosofice despre lume – critice sau necritice – este o modificare a acestei presupoziţii originare. (KE, XXI)*

Din această formulare reiese cu claritate efortul de a relativiza de la bun început dualismul subiect-obiect prin includerea unor alţi subiecţi. Omul nu stă doar faţă în faţă cu obiectele, ci trăieşte împreună cu ceilalţi oameni în circumstanţe schimbătoare. Se produce astfel o reţea de presupoziţii, mesaje şi conţinuturi, care poate fi descris ca „ceea ce este deja dat”. În locul intenţionalităţii conştiinţei obiectuale apare interacţiunea a doi „curenţi vitali” (*Vitalreihen*), unul receptiv, care prelucrează impulsurile venite din lumea exterioară, şi altul „consumptiv”, care conduce răspunsurile motorii. Dacă vreunul dintre aceşti doi curenţi ar fi lăsat de unul singur, el ar conduce la moartea individului. Aflaţi în colaborare, ei formează un echilibru labil, în care conştiinţa poate acţiona ca organ de comandă. Colaborarea curenţilor vitali produce aşa-numitele „diferenţe vitale", la care Avenarius încearcă să reducă toate expresiile spiritului uman, concepute pur funcţional. Nu este nevoie să menţionăm aici particularităţile acestui model funcţionalist. Trebuie să indicăm totuşi una dintre ele: conceptul de conservare, căruia îi este tributară întreaga concepţie, rămâne în această privinţă predarwinist, pentru că Avenarius se preocupă de ideea unui „mediu ideal", la care organismul s-ar adapta fără nici o dificultate. Prin aceasta, teoria sa despre conştiinţă dobândeşte un caracter încă şi mai static, întrucât toate actele de conştiinţă au exclusiv scopul de a produce o stare de completă potrivire între individ şi mediu.

Conceptul natural de lume

Statica experienţei, caracteristică pentru opera lui Avenarius, marchează şi ultima sa carte, cu titlul „Conceptul uman de lume". Punctul de pornire în analiza experienţei umane îl constituie „conceptul natural de lume", la care ar trebui să conducă critica experienţei pure. Din nou, nucleul conceptului natural de lume se află în atitudinea individului faţă de mediul său de viaţă. Acesta din urmă nu cuprinde numai datele obiectuale, ci şi stările intenţionale ale semenilor, astfel încât dualismul dintre subiect şi obiect este de la bun început anihilat:

> *Această potrivire şi indisociabilitate a experienţei eului şi a experienţei mediului în fiecare experienţă care se realizează; această coordonare şi echivalenţă principială a ambelor experienţe, prin aceea că ambele, eul şi mediul ambiant, aparţin, în acelaşi sens, fiecărei experienţe; într-un cuvânt, această coordonare specifică tuturor experienţelor, în care „Eul" desemnează un membru (relativ) constant, o parte componentă a mediului înconjurător, de exemplu „copacul" sau „semenul uman", iar celălalt termen constituie un membru (relativ) schimbător: toată această coordonare eu o numesc principiul coordonării empiriocritice. (WB, pp. 83)*

Această exprimare anevoioasă, tipică pentru stilul lui Avenarius, ne permite să ne facem o idee asupra dificultăţii de a depăşi dualismul dintre subiect şi obiect, ca şi asupra dificultăţii de a formula într-o manieră convingătoare din punct de vedere logic caracterul cooriginar al acestora. Aceste eforturi au la bază nu doar un motiv logic, ci şi unul legat de concepţia generală despre lume. Avenarius, ca şi Mach, este preocupat de solidaritatea dintre om şi lucruri, ca şi de aceea dintre om şi semenii săi. Identitatea de principiu dintre acestea două constituie conceptul natural de lume. În el, omul se simte în armonie cu lumea, o stare care se distinge teoretic prin absenţa oricăror probleme de nerezolvat.

Avenarius îşi pune acum problema de a afla cum s-a ajuns la o disoluţie a conceptului natural de lume, la disocierea lumii vii într-o lume exterioară şi una interioară. Motivul acestei disocieri îl vede într-o interpretare greşită a experienţei, căreia îi dă numele de „introiecţie". Prin acest termen, el înţelege localizarea senzaţiilor şi a gândurilor în interiorul omului, mai întâi în cel al semenilor, apoi şi în cel al sinelui. Avenarius consideră disocierea, astfel realizată, a percepţiilor în interioare şi exterioare ca pe o greşeală fatală, fiind convins că oamenii nu pot trăi (decât poate foarte prost) într-o lume de experienţe disociate în mod dualist. Cum această disociere nu este constrângătoare logic, ci tributară unei erori psihologice, ea poate fi eliminată. Impulsul moral veritabil al criticii experienţei pure stă aşadar în „reinventarea conceptului natural de lume".

Redresarea lumii disociate se realizează prin excluderea introiecţiei. Avenarius numeşte acest proces „restituire", termen care nu semnifică doar reinventarea, ci şi înnoirea şi purificarea conceptului natural de lume. Aceasta constă în abandonarea limitei dintre exterior şi interior, dintre corp şi spirit, ca şi luarea în serios pentru prima dată a realismului naiv. De la acest demers, Avenarius aşteaptă dispariţia definitivă a tuturor aporiilor teoretice şi a paradoxurilor logice. Astfel, reinventarea conceptului natural de lume conduce la „pacea eternă" în domeniul teoriei ştiinţei, pregătind terenul pentru un progres continuu al ştiinţei empirice, care să nu mai poată fi zdruncinat de nici o revoluţie:

> *Cred că îmi pot permite să afirm, pe baza unor observaţii personale, că există un întreg şir de reprezentanţi ai idealismului filosofic, formaţi în spiritul ştiinţelor naturii, care ar putea să resimtă restaurarea „realismului" lor timpuriu ca pe o uşurare şi care ar fi bucuroşi că s-a întâmplat aşa, dacă ar cunoaşte felul în care ar putea fi salvaţi de "idealism" cu conştiinţa împăcată – din punct de vedere logic. (WB, pp. 108)*

Conştiinţa împăcată din punct de vedere logic Avenarius crede că o poate oferi idealiştilor reveniţi la realism dovedind că experienţa pură ca atare face superfluă construcția formelor *a priori* de cunoaștere. Căci experiența a ceea ce este deja dat în facticitatea sa, care nu mai poate fi în nici un fel întemeiată, este chiar *a priori*-ul pe care idealismul îl caută zadarnic în domeniul ideilor. Prin „conceptul natural de lume" se stabilește din nou că empiriocriticismul este o filosofie pură a imanenței, de care realismul naiv este obligat să se distanțeze, nemaiputându-i oferi nici o justificare. Față de realism nu există nimic altceva decât variații trecătoare ale sistemului, care dispar de la sine pe termen lung. Această perspectivă este a postistoriei, care însă nu trebuie să conducă neapărat la „moartea termică" a spiritului, ci să permită, dimpotrivă, un pluralism. Această temă va fi ulterior dezvoltată de William James.

Scrieri: *Philosophie als Denken gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes* (Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung), Berlin 1876, ediția a treia 1917 (PK). *Kritik der reinen Erfahrung*, 2 vol., Leipzig, ediția a treia 1921-1928 (KE). *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig, ediția a patru 1927 (WB).

Bibliografie: O. Ewald: *Richard Avernarius als Begründer des Empiriokritizismus*, Berlin 1905. F. Raab: *Die Philosophie von Richard Avenarius. Systematische und immanente Kritik*, Leipzig, 1912. M. Sommer: *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt am Main, 1915.

2

WOLFGANG H. PLEGER

Hegelianismul de stânga – Filosofia existenței

Hegelieni de stânga sunt numiți toți elevii direcți sau indirecți ai lui Hegel care, în confruntare cu filosofia hegeliană se înțeleg pe ei înşişi ca inovatori radicali, în timp ce hegelieni de dreapta sunt cei ce pun accentul – chiar şi în sens politic – pe momentele conservatoare ale acestei gândiri. După acest criteriu, toți autorii despre care este vorba aici: Feuerbach, Stirner, Kierkegaard şi Marx aparțin categoriei hegelienilor de stânga. Ei gândesc revoluționar, adică împotriva stărilor de lucruri ale timpului lor. Totuşi gândirea lor prezintă diferențe care pregătesc conceptul filosofiei existenței ca un curent aparte în cadrul hegelianismului de stânga. Prin filosofia existenței se poate înțelege aici, într-o caracterizare provizorie, o gândire care tematizează situația omului individual drept realitate fundamentală. Acest lucru este valabil în primul rând pentru Stirner şi Kierkegaard.

Pentru a lămuri contribuția filosofică proprie a hegelienilor de stânga pare natural să fie redesenată imaginea pe care ei şi-o făceau despre Hegel şi prin care s-au delimitat de el. Trebuie însă remarcat că această imagine este foarte simplificată şi că ei rămân tributari, în propria lor gândire, abordării hegeliene mai mult decât şi-o mărturisesc ei înşişi. Ei au totuşi dreptate atunci când, invocând conceptul folosit chiar de Hegel, numesc filosofia lui „idealism”. În „Ştiința logicii” din 1812 Hegel subliniază faptul că idealismul filosofic constă în aceea că „finitul” nu este considerat ca ființând cu adevărat şi că orice filosofie ar fi prin esența idealistă. El împinge această idee până la teza potrivit căreia filosofia ne furnizează înțelegerea faptului că „Ideea” este reală, sau invers, că tot ceea ce este real ființează doar în măsura în care conține în sine şi exprimă „Ideea”. Identitatea dintre Idee şi realitate este înțeleasă de Hegel ca un proces istoric care poate fi descris drept progresivă ieşire la lumină a rațiunii în existența exterioară. Sarcina filosofiei este aceea de a da glas realizări Ideii în istorie. Într-o succintă formulare, devenită celebră, el afirmă: „ceea ce este rațional este real; și ceea ce este real este rațional" (W7, 24). Numai acela care consideră realitatea în mod rațional o poate cunoaște în adevărul ei; dar adevărul pe care-l cunoaște el este rațiunea însăși. O analogie a mijlocirii între rațiune și realitate, care trebuie înțeleasă totodată ca istorie a înstrăinării Ideii, Hegel considera că ar fi ideea întrupării lui Dumnezeu, a „împăcării" lui Dumnezeu cu lumea. Mijlocire și împăcare sunt, de fapt, mai mult decât analogii, sunt două expresii ale aceluiași proces. Teza identității dintre realitate și rațiune este expresia ideii că „Dumnezeu guvernează lumea ca *rațiune*", ceea ce înseamnă că nu trebuie să diferențiem principial rațiunea umană de cea divină. Idealismul lui Hegel se întemeiază pe convingerea că „rațională în sine" este atât natura cât și istoria. Aceasta convingere poate fi înțeleasă ca reprezentând credința lui Hegel în prezența lui Dumnezeu în lume. Așadar, sarcina filosofiei nu poate fi aceea de a introduce rațiunea în lume, ci aceea de a face să devină conștientă rațiunea deja conținută acolo.

> *Aceasta dialectică nu este atunci acțiunea exterioară a unei gândiri subiective, ci sufletul propriu-zis al interiorului, care-și scoate organic la lumină ramurile și fructele. Spre această dezvoltare a Ideii ca activitate proprie a rațiunii sale, gândirea nu face decât să privească în maniera subiectivă, fără să-i adauge din partea ei nici un element. A considera ceva în mod rațional nu înseamnă a-i adăuga din exterior obiectului vreo rațiune și a-l prelucra, ci obiectul este prin el însuși rațional; spiritul în libertatea lui, vârful cel mai înalt al rațiunii conștiente de sine, este cel care-și conferă sieși realitate generându-se pe sine ca existent; științei nu-i revine decât rolul de a face să devină conștientă această rațiune a lucrului însuși (W 7, pp. 84).*

Dacă însă realitatea conține deja în sine rațiunea, atunci este evident că filosofia poate și trebuie să rămână teoretică. Orice intruziune subiectivă n-ar face decât să falsifice procesul ieșirii la lumină a rațiunii. De aceea, gândirea trebuie să se „violenteze" pe ea însăși pentru a nu adăuga acestui proces nimic din propriile ei opinii. Trebuie recunoscută fără rezerve puterea rațiunii, putere ce determină realitate.

Tocmai aceasta este ceea ce nu pot accepta hegelienii de stânga. Ei neagă identitatea dintre realitate și rațiune. Cele două le apar ca diferite între ele. Dacă avem în vedere proveniența cuvântului

„critică" din cuvântul grecesc „krinein" (= a deosebi) devine mai uşor de înţeles de ce cuvântul „critică" se deplasează în centrul gândirii lor. Ei sunt pur şi simplu criticii, sau din perspectiva teologică – „neîmpăcaţii" şi „ireductibilii". Îndreptându-se împotriva gândirii mijlocitoare a lui Hegel şi punând accentul pe principiul criticii, ei sunt într-un anumit sens mai apropiaţi de gândirea kantiană, în care - să ne gândim doar la cele trei „critici" – distincţia dintre ideea de raţiune şi realitatea empirică juca un rol hotărâtor. Aceasta apropiere se produce de asemenea în direcţia unei reabilitări a judecăţii critic-morale care la Hegel fusese conservată şi suprimată totodată în ansamblul procesului interpretat ca istorie a filosofiei, şi îşi pierduse din acuitate. În numeroase pasaje, Hegel caracterizează judecata moral-critică ca fiind insuficientă, fiindcă rămâne pe treapta negaţiei şi a diferenţei, nerecunoscând faptul că gândirea are a face cu o „Idee" care nu este atât de neputincioasă încât doar să „trebuiască" să fie, fără să şi „fie".

Dar dacă atât hegelienii de stânga cât şi filosofii existenţialişti accentuează diferenţa, ei se deosebesc totuşi de Kant într-un punct esenţial. Idealismul transcendental al lui Kant este conceput din perspectiva raţiunii. Rolul preponderent al raţiunii, orientarea gândirii în funcţie de ea este pentru el de la sine înţeleasă. Acest lucru se schimbă la hegelienii de stânga. Ei operează o inversare în privinţa raportului raţiunii cu realitatea. Ei se disociază de tradiţia primatului raţiunii. Iar Karl Löwith a fost îndreptăţit să pună cărţii sale „De la Hegel la Nietzsche" subtitlul „Ruptura revoluţionară în gândirea secolului al XIX-lea". Hegelienii de stânga trec în mod pătimaş de partea realităţii. Sunt în căutarea realităţii şi vorbesc în numele ei. Realitatea, adică sensibilul, naturalul, individul, dar individul care, ca şi la Stirner şi Kierkegaard, nu se supune nici unui concept, ci doar poate fi numit cu un nume; pe când raţiunea se referă la general, care nu poate fi niciodată dat cu adevărat. El este suspectat că este doar rezultatul unei speculaţii sterile. Apare uneori întrebarea dacă realul în genere poate fi gândit. Este cumva realitatea elementul pur şi simplu lipsit de raţiune sau iraţional? Iar raţiunea? Mai obligă ea la ceva în calitate de posibilitate, chiar dacă nu poate fi întâlnită nicăieri în realitate? Sau ea nu este decât o închipuire goală sau chiar o aparenţă ideologică mascând realitatea?

Luării de poziţie în favoarea realităţii i se adăugă cea în favoarea „nemijlocitului". Realitatea însăşi este interpretată ca ceva dat în mod nemijlocit, în timp ce ideea hegeliană de mijlocire este respinsă.

Lupta lui Kierkegaard împotriva "mediatizării" nu este decât expresia cea mai consecventă a acestei respingeri. Faptul că nemijlocitul nu se supune gândirii nu este pentru hegelienii de stânga un argument împotriva importanței sale, ci mai degrabă o confirmare a domeniului limitat al gândirii.

În mod analog este inversat şi redefinit raportul dintre teorie şi practică. Primatul atitudinii teoretice care mai stătea încă la baza sistemului filosofic hegelian este înlocuit prin accentul pus pe interesul practic. Atitudinea dezinteresată, doar teoretică, nu creează nici o îndatorire şi nu este adecvată situației concrete a omului. Doar angajamentul practic este cel care-l face pe om să ia în cadrul realității poziția care i se cuvine ca individ neajutorat, natural condiționat şi de aceea pătimaş interesat.

Toate eforturile converg înspre atragerea atenției asupra situației concrete a omului. Interesul hegelienilor de stânga, incluzându-i aici şi pe filosofii existenței nu se îndreaptă spre o filosofie a absolutului, a spiritului divin, ci spre omul „real". Filosofia, în măsura în care în genere mai înseamnă ceva şi nu cade ea însăşi victimă criticii aduse rațiunii, mai poate rezista doar ca antropologie. În vreme ce la Hegel antropologia ocupa o poziție relativ subordonată în cadrul filosofiei spiritului, la hegelienii de stânga tema antropologică devine centrul tuturor celorlalte preocupări. Iar dacă Hegel caracterizează idealismul ca un mod de gândire care nu recunoaşte finitul ca „ființând cu adevărat", hegelienii de stânga insistă tocmai asupra finitudinii omului şi sunt de acord cu deducția lui Hegel că din acest motiv nu poate exista o „Idee" a omului.

Laturile comune ale autorilor tratați aici nu cuprind însă doar concordanțele din motivele gândirii lor, ci se manifestă, dincolo de ele, şi în poziția lor în cadrul societății. Ei au în comun studii universitare în care filosofia formează un centru de greutate decisiv. Cu toții studiază, cel puțin o vreme, la Berlin; Feuerbach şi Stirner cu Hegel însuşi, Marx cu elevii nemijlociți ai acestuia, în timp ce Kierkegaard îl audiază pe Schelling, care după chemarea sa la Berlin în anul 1841 inaugurase deja critica lui Hegel. În prelegerile sale despre „Philosophie der Offenbarung" („Filosofia Revelației") el vorbeşte în aluzii mistice despre „caracterul de negândit al existenței" şi invocă „temeiul întunecat al lumii" care s-ar afla într-un ireductibil contrast cu spiritul absolut, sieşi transparent al lui Hegel. Dar cu toate studiile lor, nici unul dintre hegelienii de stânga numiți aici nu ajunge la o carieră academică. Poziția lor în cadrul societății burgheze este cea a unor outsideri. Ea este în acord cu gândirea lor, tot aşa cum, invers, abia gândirea lor radicală îi aduce în această poziţie socială de outsideri. Ei nu trăiesc în spaţiul protejat al unei Universităţi sau al unei biserici, şi luptă din interiorul societăţii burgheze împotriva acesteia. Duelurile publicistice stârnite de ei, adversitatea celorlalţi, condiţiile economice mai mult sau mai puţin precare le fac viaţa dificilă. În ciuda acestor greutăţi, ei desfăşoară o activitate publicistică neobosită, fără a-şi putea totuşi asigura din ea existenta. Ei resping imaginea savantului alegând-o conştient pe cea a unei liber profesionist al scrisului, atributul „liber" fiind aici mai degrabă expresia poziţiei lor nesigure decât dorinţa de a corespunde conceptului de libertate proclamat de Hegel: sălăşluirea-în-sine-însuşi a Spiritului. Ei sunt mai degrabă înstrăinaţi de sine, învrăjbiţi cu ei înşişi şi cu ceilalţi. Cu toate acestea, ei sunt cei care vor exercita o înrâurire hotărâtoare în secolul al XX-lea, iar nu colegii lor profesori care ocupă catedre în universităţi şi au o poziţie mai bună în societate.

Cu toate elementele comune, deosebirile nu trebuie totuşi trecute cu vederea. Feuerbach care şi-a propus să transforme teologia într-o antropologie senzualistă, este criticat de Stirner deoarece îşi mai pune încă problema esenţei omului, în vreme ce important este să consideri individul drept punct de plecare al tuturor consideraţiilor. Din partea lui, în ciuda accentului pus pe individ, Kierkegaard rămâne ataşat gândirii religioase, creştine chiar, pe care însă o radicalizează până la a se pune pe sine însuşi în situaţia individului deznădăjduit în faţa lui Dumnezeu. Marx în schimb preia critica lui Feuerbach la adresa religiei, critică însă concepţia anistorică asupra omului şi totodată respinge fără apel individul izolat al lui Stirner. Cu Kierkegaard el nu s-a confruntat; putem însă presupune că verdictul lui ar fi căzut tot atât de nimicitor asupra acestuia, şi că, reciproc, gândirea lui Marx, în categoriile societăţii şi claselor ei, i-ar fi stârnit o profundă aversiune lui Kierkegaard. Dacă însă elementele comune atârnă mai greu decât deosebirile nu se poate decide decât considerând fiecare abordare în parte.

Lucrări: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke în 20 Bänden,* Frankfurt a. M., 1970 (W)

Bibliografie: K. Löwith: *Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts,* Frankfurt a. M., 1969.

Ludwig Feuerbach

(1804-1872)

În timp ce vechea filosofie avea drept punct de plecare fraza: Sunt o ființă abstractă, exclusiv gânditoare, corpul nu aparține ființei mele, noua filosofie începe cu fraza: Sunt o ființă reală, senzorială: corpul aparține ființei mele; mai mult chiar, corpul în totalitatea lui este eul meu, ființa mea însăși. (W 3, 302)

Viata şi opera

Ludwig Feuerbach s-a născut la 28.07.1804 la Landshut, unde tatăl său, importantul teoretician al dreptului penal, Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbach (1775-1833), fusese cu puțin timp înainte chemat ca profesor. După frecventarea gimnaziului din Ansbach, Ludwig Feuerbach începe la Heidelberg studiul teologiei cu hegelianul Karl Daub. În 1824 merge la Universitatea din Berlin şi se transferă, împotriva voinței tatălui său, la Facultatea de Filosofie. Urmăreşte lecțiile de teologie ale lui Schleiermacher, dar adevăratul sau profesor de filosofie este Hegel. În anul 1828 îşi ia licența cu lucrarea concepută într-un spirit hegelian „De infinitate, unitate atque communitate rationis" (Despre infinitatea, unitatea şi universalitatea rațiunii). Din 1829 până în 1832 este docent la Universitatea Erlangen. Faptul că el era autorul scrierii apărute anonim „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit)„Reflecții despre moarte şi nemurire" nu a rămas mult timp un secret. Din pricina acestei lucrări în care nega nemurirea individuală a omului, pierde, aşa cum îi prezisese tatăl său, orice şansă de a ocupa un loc în vreo universitate. În 1833 îi apare „Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza" („Istoria filosofiei moderne de la Bacon la Spinoza"), în 1837, „Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie" („Expunerea, dezvoltarea şi critica filosofiei leibniziene"), iar în 1838, cartea „Pierre Bayle".

În anul 1837 Feuerbach se căsătoreşte cu Bertha Löw şi se mută împreună cu ea la castelul Bruckberg lângă Ansbach, unde familia soției sale avea o fabrică de porțelan. Feuerbach va duce acolo o viață de savant fără funcție publică. Dacă până atunci scrierile sale erau vizibil marcate de influența lui Hegel, el se delimitează clar de acesta în lucrarea sa apărută în 1839 „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie" („Contribuție la critica filosofiei hegeliene"). În 1841 apare opera sa principală „Das Wesen des Christentums" („Esența creştinismului") cu care devine dintr-o dată vestit. În 1848, anul revoluției burgheze, este invitat de studenți să țină prelegeri despre „esența religiei". El le va ține în localul primăriei, sălile Universității fiindu-i refuzate. Între anii 1852 şi 1857 Feuerbach lucrează la „Theogonie aus den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums" („Teogonia din izvoarele antichității clasice, ebraice şi creştine"). După falimentul fabricii de porțelan se mută la Rechenberg lângă Nürnberg. De acum înainte va depinde financiar de sprijinul prietenilor. În ultimii săi ani de viață scrie studii despre „libertatea voinței" şi despre „etică". În 1870 intră în Partidul Muncitoresc Social-Democrat. Feuerbach moare la 13.09.1872.

Filosofare sub semnul lui Hegel

Expresia maximei apropieri a lui Feuerbach de filosofia hegeliană o reprezintă disertația sa din 1828, în care el formulează ca teză centrală ideea că prin gândire omul se ridică deasupra individualității sale şi se plasează pe treapta universalului. Această convingere se bazează pe „Fenomenologia Spiritului" şi „Enciclopedia ştiințelor filosofice" ale lui Hegel, pe care Feuerbach le citează explicit. El se referă însă şi la filosofi mai depărtați în timp, citându-i pe Heraclit şi Aristotel. Teza lui capătă un accent propriu prin aceea că invocă principiul comunității drept argument pentru universalitatea gândirii. Universalitatea teoretică, la care rațiunea emite pretenții, rezultă pentru el din comunitatea, semnificativă din punct de vedere practic, a gânditorului cu un „altul". În orice act de gândire este deja gândit implicit şi cuprins potențial acest „altul":

> *în gândire... există în mine însumi celălalt Eu, eu însumi sunt totodată Eu şi Celălalt, nediferențiați şi nu un anume Celălalt, ci Celălalt în genere (ca specie)... Într-un singur proces de gândire sunt cuprinşi deja toți oamenii, indiferent de dimensiunea opozițiilor lor, asemeni unii altora; gândind, eu sunt legat, ba chiar sunt în unitate cu toți – sunt toți oamenii. (W 1, pp. 21)*

Altfel stau lucrurile în domeniul sensibilității. În senzație, fiecare este separat de celălalt, căci nimeni nu poate împărtăşi la propriu senzațiile altcuiva. Tentativa de a vorbi cu alți oameni despre senzații dă greş; căci cuvântul rostit nu este făcut să redea în mod adecvat senzația. Cum limbajul nu exprimă totdeauna decât un element general, celuilalt nu-i poate fi transmisă decât universalitatea gândului, nu şi particularitatea unei senzații. Percepția senzorială, senzația îl izolează pe om, şi abia gândirea comunicată prin limbaj creează comunitate. Deosebirea dintre om şi animal trebuie văzută de aceea în faptul că animalul rămâne izolat în sensibilitatea sa şi nu este capabil de o comunitate în adevăratul sens al cuvântului. Elementul „specific speciei" este la animal procesul „mut" al reproducerii, prin care însă nu sunt creați decât tot indivizi izolați. Lipsa de comunitate la animale provine din faptul că animalul nu se poate raporta prin gândire la specie în sensul generalității. Gândirea în generalitatea ei alcătuieşte rațiunea. Ea nu este doar unică, adică nedeosebită de sine, ci şi infinită, căci depăşeşte orice limită pe care rațiunea o poate gândi.

Acestea sunt reflecții pe care Feuerbach le-a împrumutat aproape neschimbate de la Hegel. De reținut este totuşi că deducând generalitatea rațiunii din comunitatea celor ce gândesc, el introduce în gândirea sa, spre deosebire de Hegel, motive antropologice, ba chiar socio-antropologice.

În anul 1830 apare anonima lucrarea a lui Feuerbach „Gânduri despre Moarte şi Nemurire", care este imediat interzisă şi confiscată. În ea, el îşi găseşte nu numai tema care-l va preocupa de acum încolo, cea a religiei, ci se şi distanțează în continuare de motivele filosofiei lui Hegel. Influența lui Hegel este totuşi vizibilă, de aceea lucrarea conține ambivalențe şi neclarități. Feuerbach subliniază că nici în Antichitate, nici în Evul Mediu, credința în nemurire nu a jucat un rol important. Presupoziția istoric-religioasă s-ar lega mai degrabă cu ideea de individualitate promovată de protestantism, idee care apare o dată cu descompunerea vechilor stări de lucru şi instituții ce conferă siguranță. În această situație mântuirea n-ar trebui însă căutată într-o revenire la trecut, ci în respectarea fără rezerve a marii ordini a naturii. Ceea ce contează este ca

> *omul, după ce s-a desfătat destul la modul autentic mahomedan cu visul paradisiac al nemuririi sale şi după ce a*

> *trăit destul în preafericita contemplare de sine şi în ameţitoarea savurare a propriei sale individualităti, să-şi amintească de adevărata sa vremelnicie şi mortalitate, iar prin această reamintire şi reflecţie să trezească în sine nevoia de a căuta, în altă parte decât în propria individualitate şi în credinţa în propria nemurire şi eternitate, izvorul vieţii şi al adevărului, temeiul acţiunilor sale şi locul în care îşi află pacea... Nu există vreo moarte pe jumătate, scindată sau ambiguă; în natură totul este adevărat, întreg, neseparat, complet; natura nu este scindată; ea nu minte; de aceea moartea este dizolvarea completă, totală a întregii tale fiinţe; există numai o singură moarte, care este totală şi nu roade ceva din om lăsând altceva neatins. (W. 1, 95;101)*

Instanţa ultimă care condiţionează mortalitatea omului este natura. Aici, tonul deja s-a schimbat faţă de cel al lui Hegel. Viaţa şi natura sunt gândite substanţial. Feuerbach şi-a însuşit ideea panteistă a lui Spinoza „deus sine natura" atunci când subliniază că natura nu-şi este doar sieşi temei, ci este identică cu esenţa divinităţii.

Conform acestei abordări, organismul viu este înţeles ca un individ, adică drept ceva indivizibil. Moartea înseamnă, aşadar, descompunerea individualităţii sale. Sufletul, însă, care este diferit de corp se sfârşeşte o dată cu moartea acestuia. El poate subzista fără corp la fel de puţin pe cât „stăpânul mai este stăpân fără servitor". Iar printr-o altă metaforă, el aseamănă sufletul cu flacăra unei lumânări care arde doar atâta timp cât fitilul îi furnizează combustibilul necesar. Sufletul este interpretat ca senzaţie a corpului, ceea ce înseamnă că fără „obiectul" sau corpul lui el nu poate exista.

Deşi Feuerbach ar fi putut prevedea că mărturisirea publică a acestor idei avea să-l pună în dificultate, abordarea respectivă nu era câtuşi de puţin nouă, ea având un punct de sprijin istoric în Schleiermacher, ale cărui prelegeri le ascultase la Berlin şi care exercitaseră asupra lui o înrâurire mai mare decât lăsa el însuşi să se înţeleagă. În scrierea sa apărută în 1799, „Despre religie, discursuri către cei cultivaţi printre dispreţuitorii ei" acesta afirmase deja că sentimentul uman al nemărginirii şi asemănării cu Dumnezeu, pe care omul îl nutreşte, este îndreptăţit doar dacă omul rămâne totodată conştient de limitarea sa, de contingenţa întregii sale alcătuiri, de „dispariţia tăcută a întregii sale existenţe în incomensurabil".

Feuerbach nu rămâne însă la această concepţie naturalistă despre suflet. Filosofia spiritului pe care şi-o însuşise de la Hegel îşi spune cuvântul:

> *sufletul este gândire, libertate, voință, rațiune, conștiința de sine. Căci în calitate de spirit și nu de percepție, sufletul nu este direcționat spre senzorial și spre propriul corp, el există doar în sine, deci în afara corpului, nefiindu-și sie însuși obiect prin intermediul corpului, ci doar prin propria mediere, exclusiv în sine și prin sine. Sufletul transformă și senzorialul sau corpul în obiect din perspectiva rațiunii, dar aici el este obiect al voinței sau al gândirii, sufletul făcându-l să devină obiectul său nu prin medierea lui (a senzorialului), ci numai prin propria sa mediere, doar în și prin sine însuși ca ceva extrasenzorial. Ce-i drept, atunci când facem din corp un obiect al gândirii, contemplarea și cunoașterea prin gândire a acestuia sunt, firește, și pentru noi mediate prin percepțiile senzoriale, dar de gândit, nu gândim nici prin intermediul simțurilor, nici prin cel al creierului - simțurile nu sunt decât mijloacele exterioare; a gândi sau cunoaște nu se poate decât prin intermediul gândirii și cunoașterii înseși, tot așa cum nici rațiunea nu gândește prin simțuri sau cu creierul, o asemenea operație s-ar număra negreșit printre cele mai mari curiozități de pe această lume – ci ea gândește prin sine însăși, creierul nefiind decât organul senzorial și de aceea exterior, fenomenal, de a cărui bună sau proastă alcătuire depinde pentru individ accesul la rațiune; adevăratul și de aceea nesenzorialul organ al gândirii este gândirea însăși, tot așa cum adevăratul organ al artistului nu este mâna sau penelul, ci sufletul înzestrat al artistului însuși. (W 1, pp. 194)*

Adoptând astfel „punctul de vedere al rațiunii", Feuerbach realizează o schimbare de perspectivă care-i permite să formuleze într-o manieră nouă problema morții, a sufletului și a nemuririi. Anume, în măsura în care omul ajunge prin conștiință și gândire în sfera esențială a spiritului și a rațiunii, el există dincolo de moarte. Prin gândire, el este unit cu umanitatea care nu întâmplător există pentru el în ființa altor oameni. Oricât ar fi de adevărat că fiecare om își are propria lui existență, ființa oricărui om este totuși condiționată de existența celorlalți. La fel cum făcuse deja în dizertația sa, Feuerbach asociază universalul rațiunii, la care omul ajunge prin gândire, cu existența omului individual, cu comunitatea celorlalți oameni. Omul este nemuritor întrucât este parte constitutivă a unei comunități.

> *După moartea ta rămân deci ceilalţi, îţi rămâne esenţa, umanitatea neatinsă şi nediminuată prin moartea ta. Omul este veşnic; Spiritul infinit însuşi este chezaş pentru aceasta, veşnic este Spiritul, netrecătoare şi infinită este conştiinţa; libertatea, voinţa sunt sustrase oricărei naturi, deci şi morţii veşnice, eterne vor fi de aceea şi persoanele înzestrate cu conştiinţă, cu voinţă, cu libertate. Tu însuţi însă, ca persoană determinată, doar obiect al conştiinţei, fără a fi tu însuti conştiinţă, vei păşi cândva în mod necesar în afara conştiinţei, iar în locul tău va veni o noua persoană proaspătă în lumea conştiinţei. (W 1, 205)*

Conform acestei abordări, lucrul de care depinde totul este deci depăşirea individualului şi a izolării şi atingerea conştiinţei generalităţii, a omenirii. Cum se depăşeşte însă omul pe sine însuşi şi cum accede el la comunitatea esenţială a oamenilor ? Răspunsul lui Feuerbach este: prin iubire. Iubirea îl eliberează pe om de simpla existenţă-pentru-sine, din existenţa sa izolată, care luată în sens strict nu este o existenţă ci un neant.

> *Fiinţarea înseamnă abundenţa relaţională, legătura plină de conţinut, matricea inepuizabilă a celor mai variate conexiuni, ceea ce există există în mod necesar împreună cu altcineva, pentru altceva; fiinţarea înseamnă comunitate, fiinţarea–pentru–sine înseamnă izolare, lipsa de comunitate; neantul însă este tocmai ceea ce există pe lume mai necomunitar, mai izolat, mai incompatibil, mai asocial, presupunând că ar exista vreun astfel de neant, aşa cum există peşti şi copaci. Omul iubeşte şi trebuie să iubească. (W 1, 213)*

Iubind, omul îşi uneşte fiinţa sa cu o alta; adevărata iubire distingându-se, spre deosebire de „onoare" şi „avariţie", prin aceea că ea „primeşte şi cuprinde în sine întreaga fiinţă a omului". Moartea este, aşadar, nimicirea simplei existenţe-pentru-sine. În schimb, cel ce trăieşte în iubire poate spera să „supravieţuiască în sufletul recunoscător al posterităţii". Dacă însă fiinţa şi viaţa sunt caracterizate prin abundenţa relaţională, iar neantul şi moartea prin izolare, prin lipsa relaţiilor şi a iubirii, atunci din acest contrast rezultă o nouă abordare pentru aprecierea vieţii. Abia „lipsa de conţinut a morţii" este cea care face vizibil elementul calitativ al vieţii. Important este înainte de orice ca nimicniciei morţii să i se opună încărcătura de semnificație a vieții. În vreme ce ideea nemuririi reduce viața la reprezentarea unui șir de puncte temporale consecutive, accentuarea momentelor calitative face posibilă înțelegerea vieții ca moment împlinit.

> *Orice clipă a vieții înseamnă ființare împlinită de o infinită însemnătate, ca scop în sine, stabilită în sine însăși, abundență a realității satisfăcute, închise și saturate în sine însăși, afirmare fără restricții de sine însăși; fiecare clipă – o înghițitură golind până la fund cupa nemărginirii, care, precum paharul fermecat al lui Oberon, se reumple mereu de la sine. (W 1, 266)*

În „Gânduri despre moarte și nemurire”, Feuerbach nu dezvoltă nici o demonstrație riguroasă. Cele mai importante aspecte ale abordării sale sunt:

– viața omenească, ce trebuie înțeleasă ca unitate dintre trup și suflet, se descompune prin moarte și se întoarce la natura atotcuprinzătoare.

– sufletul omenesc nu este doar senzație legată de corp ci spirit liber și aparține ca atare universalității nesfârșite a rațiunii.

- în virtutea gândirii omul participă la comunitatea gândirii celorlalți și prin aceasta la umanitatea însăși.

- iubirea, care îi leagă existența de cea a altor oameni, îi asigură amintirea recunoscătoare a celor ce vor supraviețui după el.

- în locul ideii nemuriri concepută în sens doar temporal-cantitativ trebuie pusă calitatea momentului împlinit.

O confruntare explicită cu filosofia lui Hegel își găsește expresia în articolul publicat în „Hallischen Jahrbüchern” în anul 1839 cu titlul „Pentru o critică a filosofiei hegeliene”, după ce Feuerbach, în a doua jumătate a anilor ’30, se ocupase, ca autodidact, cu probleme ale științelor naturii. El caută în aceasta o bază nouă, empirică, pornind de la care să poată critica filosofia Spiritului Absolut.

Prima observație critică a lui Feuerbach se referă la pretenția filosofiei hegeliene de a reprezenta un punct final și o culminație absolută în istoria gândirii. Față de aceasta, trebuie înțeles că filosofia hegeliană este și ea, ca oricare alta, condiționată istoric și ca atare susceptibilă de a fi depășită. Este și greșit a accepta ideea că gândirea întregii omeniri ar culmina într-un singur om. Hegel nu poate pretinde, susține Feuerbach, că ar fi „Mesia” sau un „Dalai Lama al speculației”. Autolimitarea este legea impusă individului. Dezvoltând în continuare această idee, el ajunge la constatarea că adevărul însuşi, ”ca fiu al timpului”, ar fi supus condiţiilor istorice – „veritas filia temporis”. Important este de aceea a recunoaşte că şi filosofia hegeliană va fi în „secolele următoare” una ce aparţine trecutului.

Dar nu numai caracterul său efemer pune sub semnul întrebării pretenţia sa absolutistă; ea nu este câtuşi de puţin lipsită de presupoziţii precum pretinde. Astfel, Hegel tematizează în „Logica” sa problema începutului şi vede rezolvarea acestuia în decizia de a începe cu „fiinţa pură”. Dar nici postularea „fiinţei pure” ca început nu este de la sine înţeleasă, nici acceptarea necritică a atitudinii de a vrea să începi cu „începutul filosofiei”. Nu ar fi mai potrivit să renunţăm la ideea începutului şi să începem cu „realitatea nemijlocită”? Alternativa lui Feuerbach la „fiinţa pură” a lui Hegel nu întâmplător este aceea a „realităţii nemijlocite”, a cărei determinare mai precisă va constitui preocuparea gândirii sale ulterioare.

Feuerbach dezvăluie presupoziţiile filosofiei hegeliene şi prin referire la înrâuririle lui Fichte şi Schelling. În plus, o fisură în pretenţia unei filosofii absolute apare şi prin imposibilitatea de a reprezenta în mod adecvat atemporalitatea absolutului. Căci fiecare reprezentare este obligată să descompună unitatea gândului şi să pună în locul ei succesiunea temporală a paşilor individuali care-l alcătuiesc, ceea ce revine însă la o „temporalizare a gândului”. Acestei temporalizări îi corespunde faptul că nici cel căruia i se adresează gândul nu-l poate recepta decât în succesiunea paşilor individuali care-l compun. În plus, la formularea unui gând trebuie totdeauna ţinut cont de receptorul său posibil. Chiar şi demonstraţia unui filosof nu este niciodată importantă decât ca demonstraţie pentru cineva.

> *A-i recunoaşte gândurile drept adevărate, a i le putea înţelege numai, aceasta presupune atât în noi cât şi în el, raţiunea, un principiu comun, o măsură comună. Ceea ce a înţeles el trebuie să înţelegem şi noi. Ceea ce a găsit el, noi trebuie să-l regăsim în noi, căci gândirea este în noi. De aceea, orice demonstraţie nu este o transmitere a gândului în şi pentru gândul însuşi, ci o transmitere prin intermediul limbii între gândirea mea, în măsura în care este a mea, şi gândirea celuilalt, în măsura în care este a lui - acolo unde doi sau trei se strâng în numele meu, acolo sunt eu: raţiunea, adevărul din mijlocul vostru -, sau o mediere a lui Eu şi Tu spre identitatea raţiunii, sau o mediere prin care eu dovedesc*

> *ca gândul meu nu este al meu, ci este gândul* în şi pentru sine, *care, de aceea, în loc să fie al meu, poate fi la fel de bine gândul altcuiva...Gândul în care se unesc Eu şi Tu este unul adevărat. Această unire este confirmarea, semnul, afirmarea adevărului numai fiindcă ea însăşi este deja Adevărul. Ceea ce uneşte este adevărat şi bun. Obiecţia că furtul şi toate celelalte sunt în acest caz deasemeni bune şi adevărate, căci şi în ele se unesc deseori mai mulţi oameni, nu merită nici un răspuns, căci aici fiecare rămâne pentru sine. (W 3, pp. 19)*

Deoarece însă Hegel n-a plecat de la situaţia omului real, filosofia lui, susţine Feuerbach, rămâne abstractă. Ceea ce se impune este eliberarea de abstracţia unei „pure fiinţe" şi întoarcerea la fiinţa „adevărată", „concretă". Fiinţarea concretă este însă găsită de Feuerbach în intuiţia senzorială. Filosofiei hegeliene, ca şi întregii filosofii moderne, i se aduce de aceea reproşul unei „rupturi nemijlocite cu intuiţia senzorială". Acestui reproş nu i se poate opune nici „Fenomenologia Spiritului" a lui Hegel, care aparent porneşte de la „certitudinea senzorială"; căci singurul sens al acestui demers este evidenţierea faptului că „certitudinea senzorială" nu poate ridica nici o pretenţie de adevăr. Argumentul adus drept dovadă de Hegel, cum că limba însăşi, care se mişcă pe planul generalului, infirmă deja pretenţia de adevăr a certitudinii senzoriale legate de un „aici" şi „acum", nu demonstrează după Feuerbach neadevărul ei, ci doar incapacitatea unei limbi care nu conţine decât expresii pentru general. Acestei concepţii Feuerbach îi opune critica sa nominalistă a limbii:

> *Limba este aici complet în afara chestiunii. Realitatea fiinţei particulare, senzoriale este pentru noi un adevăr pecetluit cu sângele nostru. Pe tărâm senzorial se aplică deviza: ochi pentru ochi, dinte pentru dinte.* Ad rem: *spune-mi ce spui. Pentru conştiinţa sensibilă, limba nu este decât elementul ireal, lipsit de substanţa. Cum ar putea atunci conştiinţa sensibilă să se trezească sau să fie infirmată prin faptul că fiinţarea particulară nu se lăsă exprimată în cuvinte? Conştiinţa sensibilă nu face decât să găsească aici o infirmare a limbii, nu a certitudinii sensibile. Iar aici ea are în domeniul ei deplină dreptate; altfel în viaţă noi ne-am hrăni cu vorbe în loc de substanţe. (W 3, 34).*

Ca urmare, în „Fenomenologia" sa, Hegel n-ar fi tratat cu adevărat „certitudinea sensibilă", ci numai ideea de certitudine sensibilă, iar în aceste condiții nu este greu să faci ca ideea să iasă învingătoare asupra certitudinii sensibile.

Dar şi lui Schelling, care se prezenta drept opus al lui Hegel, i se poate aduce, după Feuerbach, acelaşi reproş. La el ar fi vorba nu de un idealism subiectiv ca la Hegel, ci de unul obiectiv, care ar reprezenta şi el o filosofie a absolutului, doar că plecând din direcția opusă. Filosofia absolutului – susține Feuerbach – este însă eronată ca abordare în sine. Împotriva ei trebuie folosită o metoda „genetic-critică", care să țină seama de condițiile naturale ale filosofării. De ea se leagă necesitatea întoarcerii la natură.

> *Filosofia este ştiința realității în adevărul şi totalitatea ei; dar suma realității este natura (natura în sensul cel mai natural al cuvântului). Tainele cele mai adânci zac în lucrurile cele mai simple şi naturale, pe care amatorul de speculații asupra lumii de dincolo le calcă în picioare. Întoarcerea la natură este singura sursa de mântuire. (W3, 52)*

Această declarație programatică prefigurează direcția ulterioară a lui Feuerbach. Locul conceptului abstract trebuie să-l ia intuiția concretă, cel al aspirației spre lumea de dincolo, concentrarea asupra realității omului.

De la teologie la antropologie

Domeniul în care îşi are locul căutarea „realității nemijlocite" este antropologia, o disciplină care nu avea în sistemul lui Hegel decât o importanță secundară. Orientarea spre antropologie este cea care i-a asigurat operei fundamentale a lui Feuerbach „Esența creştinismului" (1841) caracterul particular şi marele succes public. Cotitura antropologică este cea care distinge critica religiei a lui Feuerbach de invalidarea tuturor demonstrațiilor existenței lui Dumnezeu efectuată de Kant. Feuerbach nu se mulțumeşte să invalideze pretenția de adevăr a religiei şi în particular a creştinismului ; el este conştient de poziția proeminentă a religiei în istoria omenirii şi de aceea vrea să-i înțeleagă importanța pentru viața umană. Aceasta pretinde, ce-i drept, realizarea unei schimbări de perspectivă. Religia nu trebuie prezentată din punctul de vedere al teologiei, ci interpretată pe fundalul unei antropologii ce urmează a fi dezvoltată. Totul este a înțelege că „secretul teologiei este antropologia".

Demersul lui Feuerbach este, de aceea, în acelaşi timp unul de critică a ideologiei şi de hermeneutică. Prin aceea că este divulgat „secretul" teologiei, că propria ei interpretare de sine se dovedeşte inconsistentă, iar „obiectele" veneraţiei sale sunt proclamate a fi proiecţii umane, omul poate ajunge la o autocunoaştere mai profundă, care nu are doar o însemnătate teoretică, ci şi un efect practic-teoretic. Religia îi aparţine omului prin esenţa lui, „animalele nu au religie". În vreme însă ce religia a vorbit mereu despre ceva de dincolo de om, problema care se pune acum este de a căuta în omul însuşi temeiul religiei. De aici rezultă transformarea a ceva considerat obiectiv în ceva subiectiv şi invers.

> *Dacă, de pildă, sentimentul este organul esenţial al religiei, atunci esenţa lui Dumnezeu nu exprimă nimic altceva decât esenţa sentimentului. Sensul adevărat, dar ascuns al frazei „sentimentul este organul divinului" sună astfel: sentimentul este ceea ce omul are mai nobil, mai valoros, adică divin. Cum ai putea tu percepe divinul prin sentiment, dacă sentimentul n-ar fi el însuşi de natură divină ? (W 5, pp. 26)*

De aceea, preocuparea pentru istoria religiei şi a teologiei nu este de prisos nici după divulgarea „secretului teologiei", căci ea ne face accesibilă într-o manieră unică bogăţia sentimentelor omeneşti. Teologia interpretată ca antropologie îndreaptă privirea spre „comorile ascunse" din om. Cu 45 de ani înainte, la vârsta de 25 de ani, Hegel argumentase de altfel într-un mod cu totul analog într-una din aşa numitele sale „Scrieri teologice de tinereţe". În vreme ce caracteristica religiilor „păgâne" ar fi fost înzestrarea zeilor lor cu o bogăţie nemaipomenită, problema ar fi acum de a recâştiga „drept proprietate umană comorile risipite în cer".

Textul acesta i-a fost necunoscut lui Feuerbach, ceea ce face cu atât mai remarcabilă concordanţa ideilor. La baza lui stă recunoaşterea faptului că omul în genere si-a scindat propria fiinţă, proiectând o parte din sine asupra unei fiinţe din afara sa. Religia pune de aceea în evidenţă nu numai o scindare a omului, ci şi o conştiinţă a imperfecţiunii. Perfecţiunea îi este atribuită în schimb unei alte fiinţe, în raport cu care este apreciată şi condamnată imperfecţiunea umană.

În acelaşi timp, Feuerbach atrage însă atenţia că Dumnezeul creştinismului nu este câtuşi de puţin interpretat doar ca o instanţă de condamnare şi pedepsire, ci şi ca Dumnezeu al iubirii. O dovadă în acest sens o constituie doctrina încarnării lui Dumnezeu în Cristos. Dogma morţii sacrificiale a lui Cristos este interpretată ca suprimare a sciziunii dintre Dumnezeu şi om. Umanizarea lui Dumnezeu în Cristos trebuie de aceea privită ca o anulare a acelei scindări a omului care constituie originea religiei. Dacă pentru a explicita această cristologie Evanghelia lui Ioan enunţa teza că „Dumnezeu este iubirea", pentru Feuerbach afirmaţia aceasta este o confirmare a faptului că iubirii îi este inerentă puterea reconcilierii. Şi aici, Feuerbach vede în iubire şansa decisivă a omului de a se elibera de ideea unei fiinţe supranaturale. Ea îi deschide posibilitatea de a reflecta asupra propriilor capacităţi şi de a-i conferi vieţii sale un sens independent de orice speranţe religioase. La fel rugăciunea, a cărei origine obiectivă şi lingvistică se afla în rugăminte, trebuie luată în serios ca formă de manifestare a neajutorării omului, a mizeriei şi slăbiciunii sale. În ea se articulează cele mai profunde nevoi şi speranţe ale omului. Adevărul antropologic al creştinismului trebuie văzut în faptul că a acordat suferinţei un loc central, într-o formă, desigur, transfigurată şi deci neadevărată. Interpretări analoge ar putea fi date altor dogme ale credinţei creştine. Astfel, raportul dintre Dumnezeu, Cristos şi Maria oglindeşte bunăoară nevoia umană pentru o viaţă de familie intactă şi evidenţiază aspecte esenţiale ale iubirii.

> *Cea mai înaltă şi profundă iubire este iubirea maternă. Tatăl se consolează după pierderea fiului; el are în sine un principiu stoic. În schimb, mama este neconsolată – este cea bogată în suferinţe, iar neconsolarea este adevărul iubirii. (W 5, 85)*

Pentru creştinism, esenţială este vestirea lui prin cuvânt, care este interpretat drept cuvânt al lui Dumnezeu. Dar şi aici este necesară o inversare a raportului dintre obiect şi subiect. Cuvântul este important nu fiindcă vine de la Dumnezeu, ci fiindcă puterea cuvântului este ea însăşi ceva dumnezeiesc :

> *Faptul de a vorbi despre un lucru face să ni se îmblânzească pasiunile noastre legate de el; în noi se face atunci lumină; obiectul mâniei, al supărării, al necazului ne apare într-o altă lumină, în care recunoaştem nimicnicia pasiunilor... şi doar acolo unde omul îi vorbeşte omului, doar în vorbire, într-un act comunitar, ia naştere raţiunea. Întrebarea şi răspunsul sunt primele acte ale gândirii. Pentru a gândi este nevoie de două persoane. (W 5, 94; 100)*

Doctrina facerii lumii trebuie şi ea reconsiderată pe o linie antropologică. Ea nu consideră lumea ca ceva existând de la sine, ci o interpretează, prin analogie cu un produs manufacturier, ca pe o operă a cuiva. În acest mod, nu numai că aceste condiții ale ei de existență devin reiterabile, dar ea este şi pusă la dispoziția unui producător. În ideea Facerii se manifestă de aceea cât se poate de clar ideea atotputerniciei subiectului producător. În acesta din urmă se exprima dorința cea mai profundă a omului de a dispune de o putere absolută asupra lumii. Ceva analog este valabil referitor la credința în miracole. Prin ea sunt negate toate stavilele actuale, naturale. Credința în miracole culminează cu credința în propria nemurire.

În vreme ce în prima parte a cărții sale preocuparea lui Feuerbach este de a explicita adevărul antropologic al creştinismului, o întreprindere care după un uz verbal mai recent ar putea fi numita demitologizare, în partea a doua el se ocupă de aspecte ale creştinismului care nu pot fi interpretate ca forme de manifestare ale esenței umane, aşa cum este înainte de toate ideea de revelație. În ea, accentul cade pe faptul că percepțiile religioase omul nu le are prin el însuşi, ci le primeşte de la o ființă din afara sa. În genere toate aspectele prin care omul este împins în pasivitate țin de latura negativă a religiei. Luată în mod strict, orice credință conține un moment de pasivitate. Spre deosebire de raportul dintre iubire şi credință, cel dintre activitate şi pasivitate se manifestă cu toată claritatea. În vreme ce credința speră împlinirea unei dorințe din partea unei alte ființe, ideea iubirii eliberează în om nişte forțe ale lui proprii. Iubirea îi uneşte pe oameni, în vreme ce credința tinde spre o dogmă, îi exclude pe necredincioşi şi îi declară duşmani: credința este intolerantă prin esența ei.

Deoarece însă creştinismul sancționează atât acțiuni pornite din iubire cât şi din credință, el trebuie să-şi asume şi „faptele de oroare" din istoria religiei. El ar fi eliberat de ele dacă n-ar fi existat decât porunca iubirii. Prin credință, iubirea este infectată însă şi ea de elementul fals şi malign al credinței.

> *Iubirea legată de credință este una fără mărinimie, una ce încalcă conceptul iubirii, adică este o iubire contrazicându-se pe sine însăşi, o iubire ipocrită, căci ascunde în sine ura credinței; ea este bună doar atâta vreme cât nu este rănită credința. În această contradicție cu sine însăşi, pentru a-şi păstra aparența iubirii, ea cade de aceea în cele mai diabolice sofisme, precum Augustin în apologia persecutării ereticilor. Iubirea este îngrădită de credință; de aceea ea nici nu găseşte*

> *în contradicție cu sine acțiunile lipsei de iubire pe care le îngăduie credința; ea interpretează acțiunile urii care au loc de dragul credinței ca fiind acțiuni ale iubirii. (W 5, pp. 311)*

Feuerbach vede în iubirea neasociată cu credința singura șansă a speciei umane. Iubirea nu depinde de o derivare religioasă. Ea este o forță autonomă, care îi leagă pe oameni, ea nu are nevoie de nici o persoană umană care s-o medieze. Acolo unde oamenii mizează pe capacitatea umană de iubire, omul însuşi devine pentru el ființa supremă.

În scrierea sa „Esența religiei" apărută în 1845, Feuerbach îşi extinde abordarea istoriei religiei. El nu se mai mulțumeşte să caracterizeze religia ca o proiecție a dorințelor omeneşti, ci caută un fundament real al acestui sentiment, şi pornind de la Schleiermacher, care în ale sale „Discursuri despre religie" o caracterizase pe aceasta din urmă ca „sentiment al dependenței ca atare", Feuerbach ajunge să formuleze:

> *Sentimentul de dependență al omului este temeiul religiei; obiectul acestui sentiment de dependență, elementul de care omul este şi se simte dependent, nu e însă la origine nimic altceva decât Natura. (W. 3, 234)*

În vreme ce în creştinism cauzele naturale au fost degradate la rangul de „cauze intermediare", care ele însele arătau dincolo de sine spre Dumnezeu drept cauză primă, acum se pune problema de a înțelege că „aşa–numitele cauze intermediare... sunt singurele reale şi eficiente". Doar în acest mod pot fi recunoscute esența proprie şi autonomia naturii. Nu se câştigă nimic prin înlocuirea misterului naturii prin trimiterea la o altă instanță tot atât de misterioasă, aflată în spatele ei. Natura este depotențată, ea se transformă într-o „pseudo-entitate superfluă", dacă în locul încercării de a o face inteligibilă plecând de la natura însăşi, enigmele ei sunt înlăturate pe cale teologică. Nu există de aceea decât alternativa: dacă instanța ultimă este văzută în Dumnezeu, atunci natura nu este decât o simplă pseudo-entitate; dacă se acceptă autonomia naturii, atunci Dumnezeu este de prisos. Realizarea faptului că originea vieții este de neînțeles nu trebuie să ducă la căutarea unui refugiu în superstiție. În loc să fie atât de onestă încât să-şi mărturisească neştiința cu privire la cauzele naturale ale vieții, teologia îşi „divinizează" ignoranța, o „personifică", o „obiectivează într-o ființă" care, chipurile, ar suprima şi depăşi ignoranța umană.

În vreme însă ce abia teismul a conceput o divinitate în afara naturii, religiile naturii păstrează o apropiere de fenomenele sensibile.

Prin multilateralitatea politeismului lor, ele descriu raportul cu natura ca pe unul personal, iar forțele naturii ca pe nişte zeități încarnate. În acest fel, religia naturii confirmă teza antropologică după care în religie omul nu se întâlneşte niciodată decât pe sine însuşi.

Antropologie senzualistă – etica eudemonică

Demersul antropologic al lui Feuerbach de asigurare a unui loc adecvat pentru simțuri şi pentru sentiment este permanent efectuat ca o tentativă de inversare a figurilor gândirii hegeliene. Astfel în „Teze preliminarii pentru reforma filosofiei" (1842), el spune :

> *Filosoful trebuie să accepte în textul filosofiei elementul care nu filosofează din om, care e poate împotriva filosofiei, care se opune gândirii abstracte, aşadar cel care la Hegel este coborât până la rangul de notă de subsol. (W 3, 234)*

Dar ceea ce se opune gândirii abstracte este senzualismul şi materialismul. Ambele concepte înseamnă pentru Feuerbach acelaşi lucru, deoarece pentru el materia are caracterul sensibilității. Sensibilitatea devine pentru el criteriul adevărului. Demonstrarea existenței obiectelor din afara mea, ba chiar a existenței mele ca ceva „ființând cu adevărat" nu-i reuşeşte nici unei argumentări raționaliste, ci numai senzației umane. Senzațiile corpului îi arată omului apartenența lui la lume şi prin aceasta existența lumii înseşi. Demonstrația carteziană a existenței obiectelor „în afara mea" devine caducă atunci când eul nu este redus la o „substanța gânditoare", ci este înțeles ca o ființă sensibilă, corporal organizată. Senzațiile corpului meu alcătuiesc premisa oricărei gândiri; iar un eu gânditor, separat de lume, nu este câtuşi de puțin capabil să-şi demonstreze propriul corp ca pe o ființă mundan existentă. Sensibilității îi revine un adevăr nemijlocit.

Feuerbach nu rămâne însă consecvent cu această idee a adevărului senzorial nemijlocit. Chiar şi în perioada sa târzie, el rămâne prea hegelian pentru a nu recunoaşte faptul că şi percepția sensibilă este inserată într-un complicat proces de mediere. Pentru a sesiza realitatea, sunt necesare nu „simțurile vulgare, grosolane", ci cele „cultivate". În procesul de cultivare a simțurilor este însă inclus încă de la bun început celălalt om, de care fiecare este legat prin mediul limbii.

> *Însăşi convingerea asupra existenței altor lucruri în afara mea este mediată pentru mine prin convingerea unui alt om în*

> *afară de mine. De ceea ce văd eu singur mă îndoiesc; ceea ce vede şi celălalt, abia aceasta este cert. (W 3, 307)*

Este oricum semnificativ că în opoziţie cu Descartes, care îşi baza demonstraţia existenţei „obiectelor din afara mea" pe demonstraţia existenţei lui Dumnezeu, Feuerbach îl introduce pe „celălalt om" drept criteriu al adevărului. Feuerbach atribuie sensibilităţii posibilităţi lărgite de cunoaştere în raport cu gândirea şi dezvoltă premisele unei filosofii a simţurilor omeneşti. Aceasta conduce la o nouă distincţie între om şi animal.

> *Gândirea nu este nicidecum singura care-l deosebeşte pe om de animal; întreaga lui fiinţă este deosebirea dintre om şi animal. Ce-i drept, cel care nu gândeşte nu este om, dar nu fiindcă gândirea este cauza, ci doar fiindcă ea este o consecinţă necesară şi o proprietate a fiinţei umane. De aceea aici nici nu este necesar să depăşim domeniul sensibilităţii pentru a-l recunoaşte pe om ca pe o fiinţă superioară animalelor. Omul nu este o fiinţă particulară precum animalul, ci una universală. De aceea, el nu este o fiinţă mărginită şi neliberă, ci una nemărginită şi liberă, căci universalitatea, nemărginirea, libertatea sunt inseparabile... Acolo unde însă un simţ se ridică deasupra mărginirii particularităţii şi a ataşării sale de nevoie, el se ridică la o importanţă şi demnitate autonomă, teoretică: – simţul universal este intelectul, sensibilitatea universală este spiritualitate. (W 3, pp. 317)*

Sensibilitatea umană conţine deja în universalitatea ei atributele care în dualismul tradiţional al sensibilităţii şi intelectului erau rezervate intelectului.

Principiul sensibilităţii conţine pentru Feuerbach şi punctul de plecare al reflecţiilor sale asupra eticii, pe care în opoziţie cu cea kantiană el o concepe ca una eudemonistă. Criteriul antropologic decisiv al eticii constă în năzuinţa spre fericire. Aceasta determină şi voinţa omului. În schimb principiul libertăţii voinţei susţinut de filosofii idealişti este după părerea lui complet inexistent. Exemplul sinuciderii prezentat ca dovadă de ei nu demonstrează nimic. Ce-i drept, orice om care vrea să se omoare poate s-o facă, dar el nu mai este liber să vrea sau nu acest lucru. Abia atunci când viaţa a ajuns într-o opoziţie ireductibilă cu năzuinţa spre fericire se stinge şi voinţa de a trăi, aşa încât nici sinuciderea nu trebuie înțeleasă decât ca expresie a unei năzuințe spre fericire care evită nefericirea. Discursului despre libertatea voinței trebuie de aceea să-i fie opusă înțelegerea faptului că libertatea voinței urmând a se manifesta prin sinucidere o are numai acela pentru care viața a devenit un chin. Voința şi instinctul de fericire înseamnă acelaşi lucru.

O etică orientată după năzuința individuală spre fericire pare însă să pledeze pentru egoism şi de aceea pare să fie incapabilă să gândească conviețuirea oamenilor altfel decât în sensul unei lupte a tuturor împotriva tuturor pentru dobândirea propriei fericiri. Consecința aceasta nu este însă necesară dacă ne gândim că „instinctul fericirii – aşa cum ne arătă bunăoară o privire asupra raporturilor intime ale familiei – nu-şi atinge scopul decât ținând simultan seama de năzuința spre fericire a celorlalți membri ai familiei. Dar şi în domeniul economic este valabil faptul că producătorii şi consumatorii nu pot ajunge la un avantaj de durată decât prin respectarea intereselor lor reciproce.

Dacă năzuința spre fericire a tuturor celorlalți este privită drept condiție pentru ca propria năzuință să-şi atingă țelul, atunci este posibilă şi o formulare a eticii pornind de la premise universaliste. Feuerbach recurge pentru aceasta la aşa-numita „regulă de aur", cunoscută în multe culturi. Această reflecție face posibilă următoarea determinare generală a conceptelor etice centrale de bun şi rău: bun este ceea ce este conform cu „instinctul omenesc de fericire"; rău este ceea ce-l contrazice în mod ştiut şi voit.

Durerea şi suferința contrazic în mod elementar năzuința spre fericire, de aceea compasiunea omologată etic de către Schopenhauer este o importantă categorie morală. Toate conceptele morale îşi au temeiul empiric în capacitatea de a avea senzații a omului. Astfel, de pildă, chiar şi „glasul" conştiinței îşi are baza lui empirică:

> *Glasul conştiinței este un ecou al strigătului după răzbunare al celui rănit. S-a crezut a se recunoaşte în conştiința morală o ființă supraumană şi extraumană, dar din cauza acestui deus ex machina s-a uitat că aici homo homini deus, omul este un zeu pentru om, doar că aici zeul uman nu este un salvator ci un răzbunător. Eul din afara mea, tu-ul sensibil, este originea conştiinței suprasensibile din mine. Conştiința mea nu este nimic altceva decât eul meu care se pune în locul tu-ului rănit, nimic altceva decât înlocuitorul fericirii celuilalt în temeiul şi la porunca propriului instinct de fericire. (W 4, 370)*

Asupra istoriei receptării

Influenţa lui Feuerbach începe deja după ce îi devine cunoscută paternitatea lucrării „Gânduri despre Moarte şi Nemurire" şi se intensifică după apariţia cărţii „Esenţa Creştinismului". De exemplu, pentru Marx, Feuerbach devine stimulentul decisiv al propriei sale critici la adresa lui Hegel. Nu numai critica religiei realizată de Feuerbach, ci şi abordarea lui antropologică devin importante pentru el. Principiul de a pleca de la neajutorarea naturală a omului rămâne, în ciuda criticii care apare foarte curând la el cu privire la gândirea anistorică a lui Feuerbach, un motiv al propriei sale gândiri. Această apreciere este împărtăşită şi de Engels, care în lucrarea sa apărută în 1888 „Ludwig Feuerbach şi sfârşitul filosofiei clasice germane" scrie:

> *Atunci s-a ivit „Esenţa Creştinismului" a lui Feuerbach. Dintr-o singură lovitură făcu să dispară contradicţia, ridicând iarăşi pe tron materialismul fără ocolişuri. Natura există independent de orice filosofie; ea este fundamentul pe care noi oamenii, produse naturale noi înşine, am crescut; în afara naturii şi a oamenilor nu există nimic, iar fiinţele superioare create de fantezia noastră religioasă nu sunt decât reoglindirea fantastică a propriei noastre fiinţe... Trebuie să fi trăit personal efectul eliberator al acestei cărţi pentru a-ţi face o idee asupra lui. Entuziasmul era general; pentru moment am fost cu toţii feuerbachieni. (MEW 21, 272)*

Pentru Sigmund Freud şi Ernst Bloch, Feuerbach devine un important punct de abordare al criticii religiei, dar şi un teolog precum Karl Barth ia în serios abordarea lui Feuerbach ca „o antiteză, fundamentabilă doar teologic, la orice teologie!" Tot aşa conceptul lui Rudolf Bultmann al unei demitologizări, adică interpretarea sa existenţială a textelor biblice îşi are precursorul în interpretarea antropologică a religiei propusă de Feuerbach. În cadrul antropologiei filosofice, la Adolf Portmann şi Helmuth Plessner se găseşte conceptul unei antropologii a simţurilor aşa cum a fost ea anticipată de Feuerbach.

În fine, filosofia dialogică a lui Martin Buber, Karl Löwith, Ferdinand Ebner, Friedrich Gogarten reiau direct ideea lui Feuerbach de a considera relaţia dintre Eu şi Tu ca bază a formării persoanei.

Scrieri: *Sämtliche Werke* (Opere Complete) editată de von W. Bolin şi F. Jodl, reproducerea ediţiei din 1903-1911, cu o introducere de von K. Löwith, cu trei volume suplimentare editate de von H.-M.

Sass la Stuttgart în 1960. – *Werke în sechs Bänden* (Opere în şase volume), editată de von E. Thies, Frankfurt a. M. 1975 (W). – *Das Wesen der Religion* (Esenţa religiei), editată de von A. Esser, Heidelberg 1983 (WR). – *Das Wesen des Christentums* (Esenţa creştinismului), Stuttgart 1989. – *Geschichte der neuren Philosophie* von Bacon bis Spinoza (Istoria filosofiei moderne de la Bacon la Spinoza), Leipzig 1990.

Literatură secundară: H. Arvon: *Ludwig Feuerbach*, Paris 1964. – H.-J. Braun: *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen* (Doctrina despre om a lui Ludwig Feuerbach), Bad Cannststt 1972. – H.-J. Braun: *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs* (Filosofia religiei a lui Ludwig Feuerbach), Bad Cannststt 1972. – M. Buber: *Das Problem des Menschen* (Problema omului), Heidelberg 1982 – F. Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgand der klassischen deutschen Philosophie* (Ludwig Feuerbach şi declinul filosofiei germane clasice), Berlin 1984 (MEW 21). – W. Jaeschke: *Feuerbach redivivus, Eine Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Forschung, Hegel-Studien XIII* (O confruntare cu cercetarea modernă, Studii despre Hegel XIII), 1978. – E. Kamenka: *The Philosophy of Ludwig Feuerbach* (Filosofia lui Ludwig Feuerbach), London / New York 1970. – K. Löwith: *Das Individuum în der Rolle des Mitmenschen* (Individul ca semen), Darmstadt 1969. – H. Lübbe / H.-M. Sass (ed.): *Atheismus în der Diskussion, Kontroversen um Ludwig Feuerbach* (Ateismul în dezbatere, Controverse în jurul lui Ludwig Feuerbach), München / Mainz 1959. – H.-M. Sass – *Ludwig Feuerbach mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Ludwig Feuerbach cu mărturii despre sine şi documente în imagini), Reinbek bei Hamburg 1988. – A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit, Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus* (Sensibilitatea emancipatorie a materialismului antropologic al lui Ludwig Feuerbach), München 1988. – W. Schuffenhauer: *Ludwig Feuerbach und der junge Marx* (Ludwig Feuerbach şi tânărul Marx), Berlin 1972. – F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Despre religie, discursuri către cei cultivaţi printre dispreţuitorii ei), Stuttgart 1969. – E. Thies (ed.): *Ludwig Feuerbach,* Darmstadt 1976 (Wege der Forschung, Bd. 187)

Max Stirner

(1806-1856)

Eu sunt numai prin aceea că Mă fac pe Mine însumi, deci că nu altcineva mă face, ci eu trebuie să-mi fiu propria operă.

Viața și opera

Gândirea lui Stirner aparține în mod exemplar epocii cunoscute în istoria Germaniei sub numele de "Vormärz", o perioadă de revoltă și răzmeriță împotriva unei ordini sociale închistate care - altfel decât în Franța - intrase începând cu 1816 într-o fază de restaurație neprecedată de vreo revoluție. În măsura în care revolta se exprima prin publicații, autorii lor trebuiau să se aștepte la o cenzură lipsită de orice indulgență. Stirner, care se numea de fapt Johann Caspar Schmidt, primind pseudonimul său, probabil încă din studenție, din cauza frunții sale frapant de înalte, dă principiului revoltei numele de „răzmeriță". Răzmerița are pentru el un sens încă și mai radical decât revoluția, căci aceasta țintește să pună noi instituții în locul celor vechi ale feudalismului, pe când răzmerița înseamnă „a fi răsculat". Ea nu este porunca de a înlocui vechea ordine politică printr-una nouă, ci porunca de a fi pur și simplu lipsit de orice ordine.

Stirner se răscoală împotriva a tot și a toate. El simte peste tot îngrădire și dominație: statul, societatea, religia, „Ideea" de omenire, dreptul, morala, în fine gândirea. Dacă am încerca să aducem răzmerița aceasta la un numitor comun, am putea spune: Stirner vrea libertatea de orice dominație, anarhia – dar și în conceptul acesta el ar fi văzut probabil inacceptabila pretenție de dominație a unei „Idei".

Max Stirner s-a născut la 25.10.1806 la Bayreuth. El studiază la Berlin (1826-1828), Erlangen (1828-1829), Königsberg (1829) și, după o întrerupere mai lungă, din nou la Berlin (1832-1834). La Berlin, urmărește cursurile lui Hegel, Schleiermacher, Michelet și Marheineke. După licență (1834-1835) și un stagiu de „referendar" la liceul real din Berlin (1835-1836), încearcă fără succes să obțină numirea la un gimnaziu public din provincia Brandenburg. O primă căsătorie se termină cu moartea soției la naștere (1837). În anul 1839 își începe o activitate de cinci ani ca profesor la o școală particulară din Berlin. Pe lângă articole, recenzii și traduceri, singura sa lucrare mai mare este „Der Einzige und sein Eigentum" („Unicul și proprietatea sa"), care apare la finele lui 1844 (datată 1845) și care este imediat confiscată și interzisă de către cenzura districtuală saxonă. Scurt timp după aceea, interdicția este însă ridicată de ministerul de interne cu următoarea justificare: „Din partea cărții nu se poate aștepta efectiv nici un efect dăunător asupra cititorilor, ea arată mai degrabă rezultatele jalnice ale filosofiei, pe care le aplică autorul însuși; iar ea nu va provoca decât respingere. <Concepția religios-morală a vieții> cu greu ar putea fi promovată mai eficient altfel decât făcând cunoscut acest punct de vedere inferior și mărginit."

La Berlin, Stirner îi cunoaște pe tinerii hegelieni strânși în jurul lui Bruno Bauer, grupul așa-numiților „Liberi", iar printre ei și pe a doua sa soție, Marie Dänhardt, căreia îi este dedicată cartea lui. Averea ei îi permite să-și abandoneze activitatea didactică și să devină scriitor liber. O întreprindere de lapte organizată cu banii soției sale dă faliment, ruinându-i financiar. Cei doi se despart. Stirner ajunge de două ori la închisoarea pentru datornici în 1853 – 1854 și moare în 1856.

Răzmerița

Culegerea micilor scrieri ale lui Stirner concepute înaintea cărții sale „Unicul și proprietatea sa" îl prezintă aproape fără excepție ca pe un scriitor protestatar, răsculat împotriva ordinii sociale a vremii sale. Excepție face doar lucrarea sa de licență din anul 1854 „Despre legile școlii", în care el, încă fascinat de Hegel, întreprinde o deducere a „conceptului" legii școlare din cel al școlarului, care, dacă n-am ține cont de intenția indubitabil serioasă a autorului, ar putea trece drept o persiflare a speculației hegeliene. Astfel, pentru el „legile școlii" sunt „legi pentru școlari" și reprezintă ca atare „conținutul developat al conceptului de școlar". Într-o manieră tot atât de „speculativă" autorul deduce conceptul profesorului din cel al copilului:

> *Raporturile copiilor între ei, fără vreo supraveghere superioară și mediere, devin amorale și nesatisfăcătoare. Din*

> *această luptă şi din neînfrânarea ei rezultă nevoia unei legături mediatoare. Ceea ce eul nu a găsit în raporturile cu un eu identic - comunicarea cu ceilalţi, lucrul acesta îl caută el acum în apropierea cu acei indivizi superiori şi în năzuinţa de a comunica cu ei. Aici însă îi iese în întâmpinare bogăţia unei lumi încă nebănuite, un individ cu o necunoscută abundenţă a conţinutului lăuntric. El este conştient de distanţa care-l separă de acesta şi are această conştiinţă a deosebirii însoţită de certitudinea nemijlocită că acea abundenţa a eului nu este pentru el una absolut străină şi inaccesibilă. Vedem astfel cum se trezesc presimţirea, speranţa şi năzuinţa spre ceva mai înalt, respectul şi dăruirea faţă de acesta. Omului superior, eul acesta presimţind tot ce este mai mare în el îi cere să se autoîmpărtăşească, şi în felul acesta să devină profesor. (P, pp. 12)*

Consideraţiile lui Stirner arată o înţelegere sărăcăcioasă a filosofiei hegeliene, şi chiar dacă în scrierile sale apărute după 1842 el îşi închipuie că ar fi depăşit rolul de discipol al lui Hegel, ele nu pot fi considerate o critică fundamentală a lui Hegel, ci doar tentativa sa „îndărătnică" de a se elibera de toate lanţurile. Acestea sunt lanţurile educaţiei, ale bisericii şi ale statului.

Stirner vorbeşte despre lanţurile educaţiei în articolul sau „Falsul principiu al educaţiei noastre sau umanism şi realism", apărut în 1842 în „Rheinische Zeitung". În el se manifestă deja înclinaţia sa anarhistă. Fundalul consideraţiilor sale îl constituie conceptele culturale ale epocii lui: culturii umaniste i se opune o cultura „realistă", orientată spre „viaţa practică". Stirner le respinge pe amândouă, deoarece, în modalităţi diferite, ele vor să-l supună pe elev unei anumite „cunoaşteri". Nu este însă suficient să rămâi pe treapta cunoaşterii: cunoaşterea ca „avere şi posesiune" nu face decât să-l împovăreze pe om. Important este să-ţi însuşeşti cunoaşterea în aşa fel încât ea să ajungă să pună în mişcare voinţa. „Voinţa", „îndărătnicia", „nestrunirea" copilului reprezintă premise decisive pentru evoluţia spre condiţia de om liber.

> *Aşadar scopul ultim al educaţiei nu mai poate fi cunoaşterea, ci voinţa născută din cunoaştere, iar expresia elocventă a finalităţii pe care ea trebuie să şi-o propună este omul personal sau liber. Adevărul însuşi nu constă în nimic altceva decât în propria-i dezvăluire, în eliberarea de tot ce e străin, în extrema abstragere sau desprindere de orice*

> *autoritate, în regăsirea naivității... Îndărătnicia și nestrunirea copiilor sunt tot atât de îndreptățite ca și pofta lor de cunoaștere. Cea din urmă este stimulată pe toate căile, să fie deci scoasă la lumină și forța naturală a voinței, opoziția. Un copil care nu învață să se perceapă pe sine însuși, nu învață tocmai esențialul. (P 88; 89)*

Împotriva voinței și încăpățânării copilului nu trebuie folosită „arma comodă a autorității", ci numai „duritatea propriei mele libertăți". Dacă țelul pedagogiei „epocii mai noi" este „formarea personalității libere", atunci promotorii acestui principiu n-au decât să fie numiți „personaliști".

Stirner încearcă într-o manieră analogă să se elibereze de lanțurile bisericii și ale religiei. Într-un articol apărut anonim, „Asupra obligației cetățenilor statului de a adera la o religie oarecare", articol care-i aparține probabil lui Stirner, autorul susține poziția proiectatei uniuni a «liberilor».

> *Mai știm totodată ca în numele lui Dumnezeu și al religiei s-au ridicat ruguri, s-au înfipt pumnale, s-au dezlănțuit persecuții; cea mai mare coală ieșită vreodată din fabricile de hârtie ale Angliei n-ar fi ajuns pentru a înregistra lista completă a victimelor bătăliilor religioase. Despre filosofie nu se cunoaște nimic asemănător; ea a fost întotdeauna asuprită și persecutată, și cu greu va fi tentată vreodată să schimbe această nobilă poziție cu cea de persecutoare. Ce-i drept, timpurile s-au mai îmbunătățit întrucâtva: nu mai au loc lapidări, răstigniri, arderi pe rug; – există însă și alte mijloace bine puse la încercare: profesorii sunt goniți din slujbe și lăsați pe drumuri... Ce anume vor acum «liberii» ca să merite acuzații atât de ridicole? Răspunsul este simplu: ei nu vor decât să fie liberi de orice credință, de orice tradiție și autoritate, deoarece ele sunt inumane.* (P, 112)

Nici teza, mereu reafirmată de biserică, că religia ar fi condiția moralității nu mai poate fi susținută în continuare. Nu este necesar să ne procurăm morala „de mâna a doua", căci „noblețea și măreția" trebuiesc căutate în „natura umană și în istoria omenirii".

Stirner se pronunță cu hotărâre împotriva întrepătrunderii dintre stat și biserică. La urma urmelor, „statul creștin" a fost cel care a abuzat de poziția sa față de „vechii luterani", față de „evrei" și față de alte comunități de credință. Reflecțiile lui culminează cu apelul de a-i rezista iraționalității bisericii, de a abandona religia și a se retrage din biserică.

O critică a statului este conținută în articolul lui Stirner „Câteva preliminarii la statul iubirii” care a apărut în 1843 în primul și unicul număr al revistei „Berliner Monatsheft”. El se ocupă aici de „Misivele” baronului von Stein și susține că reformele acestuia din 1807-1808 au fost anulate în faza restaurației care s-a instalat imediat după ele. Pe de altă parte, el ar vrea să arate ca acele începuturi de reformă nu se situaseră niciodată la înălțimea principiilor Revoluției Franceze. Aceasta s-ar vedea înainte de orice în modul în care ar fi concepute la Stein noțiunile de „egalitate” și „libertate”.

Egalitatea ar însemna la el doar faptul că în locul unei obediențe ereditare cu multiple trepte a apărut „obediența ereditară unică a tuturor”. Înlăturarea stăpânilor multipli n-ar fi dus însă decât la creșterea puterii stăpânului unic. Ceva analog ar fi valabil pentru forțele de poliție și pentru justiție. În toate cazurile, ceea ce s-a petrecut n-ar fi fost eliminarea obedienței, ci numai concentrarea ei într-o putere centrală. În timp ce Revoluția Franceză a luptat pentru egalitatea cetățenilor, aici ar fi vorba doar de o egalitate a supușilor, și în timp ce acolo trebuia înstrăinată „voința” cetățenilor, aici am avea de-a face doar cu „dorințe”.

La fel ar sta lucrurile și cu noțiunea de libertate. Libertatea ar fi fost limitată de la bun început, din moment ce în termenii lui Stein ea ar fi acceptată doar dacă fiecare își poate dezvolta liber forțele „în direcția morală”. În contextul dat, moralitatea n-ar fi însemnat însă decât faptul că fiecare și-ar îndeplini „datoria”. Prin aceasta, libertatea proclamată ar reveni la deviza: „Sunteți liberi dacă vă faceți datoria!” În timp ce în Franța s-ar fi instaurat o libertate revoluționară, în Prusia n-ar fi fost vorba decât de o „libertate creștină”, iar aceasta a fost în mod firesc interpretată de toată lumea ca „datorie a iubirii”. Iubirea ar fi înțeleasă ca îndatorirea de a se sacrifica reciproc unii pentru alții, iar legătura aceasta dintre datorie și iubire s-ar orienta chiar spre un „stat al iubirii”. Principiul care-l depășește într-un sens politic semnificativ pe cel al iubirii ar fi „autodeterminarea”, „voința liberă”. Cei care invocă aceste principii ar fi însă considerați „creatori de dezordine” și ar fi nedoriți într-un stat având drept deviză „Liniștea este prima datorie cetățenească!”

Unicul

Cartea lui Stirner „Unicul şi proprietatea lui" este marcată de răzvrătire, protest şi critică. Ea se alătură criticii lui Feuerbach la adresa religiei, dar ar vrea s-o depăşească de la bun început printr-o critică de ordinul al doilea. Stirner împărtăşeşte această concepţie cu alţi autori germani de dinainte de 1848, care considerau că „situaţia germană" n-ar fi atins nici măcar nivelul Revoluţiei Franceze, în vreme ce ei ar fi gândit deja dincolo de ea. De aceea ei se percepeau pe ei înşişi relativ la epoca lor într-un raport de extremă diacronie.

În vreme ce în Germania, burghezia luminată nu se gândea decât să afirme ideile libertăţii, egalităţii şi ale drepturilor generale ale omului împotriva forţelor feudale restaurative, Stirner bănuieşte în aceste „idei" doar o nouă pretenţie de dominaţie. Pentru a-şi explicita propria abordare critică, depăşind cu mult concepţia curentă a epocii sale, el dezvoltă o schemă de filosofie a istoriei care porneşte de la Hegel, tinzând însă să-l supraliciteze. Epocile se articulează astfel:

În Antichitate, oamenii înţelegeau lumea ca o „ordine naturală" în care se inserau şi în care îşi căutau şi chiar îşi găseau bunăstarea. Aceasta s-ar vedea nu numai în diversele şcoli ale filosofiei greceşti, ale căror gândiri ar gravita în jurul conceptului de eudemonism, ci şi la evrei, care au năzuit „în mod deosebit spre o viaţă îndelungată, binecuvântată de copii şi de bunuri". Din punct de vedere teoretic, epoca aceasta ar fi fost determinată de strădania de a descoperi temeiul ordinii naturale a lumii. Şi i-a reuşit acest lucru pornind de la „spiritul" pe care-l bănuia conţinut în ordinea respectivă. Aceasta ar fi concepţia lumii vechi.

Gândirea nouă, inaugurată în Antichitatea târzie şi dezvoltată mai departe odată cu creştinismul este caracterizată de aceea prin faptul că spiritul este acum interpretat ca o dimensiune proprie, distinctă şi separată de lume. Stirner descrie astfel tranziţia plină de consecinţe de la gândirea celor „vechi" la cea a celor „noi":

> *Cei vechi erau aserviţi, aşa cum am văzut, elementului natural, lumesc, ordinii naturale a lumii, dar se întrebau necontenit dacă nu s-ar putea emancipa de această servitute, iar după ce şi-au istovit toate forţele în tentative mereu repetate de răzvrătire, din ultimele lor suspine s-a născut Dumnezeu, cel ce „a învins lumea". Toată activitatea lor nu fusese decât înţelepciune lumească, năzuinţa de a-i da de*

> *capăt şi de a depăşi lumea. Şi care e înțelepciunea secolelor următoare? Ce-au vrut să descopere cei noi? Nu lumea, căci pe ea o descoperiseră cei vechi, ci pe Dumnezeul moştenit de la ei, acel Dumnezeu care „este Spirit", tot ceea ce ține de Spirit, spiritualul. (EE, pp. 28)*

Identificarea dintre Spirit şi Dumnezeu a condus acum la faptul că Spiritul însuşi a fost divinizat. Dar credința în Spirit este o „credință în fantome". Ea apare ori de câte ori se presupune că în spatele fiecărui lucru se află ascunsă o „ființă aparte", un spirit care trebuie descoperit. Cel care, precum Feuerbach bunăoară, limitează existența spiritului la Dumnezeu, ar putea crede că prin critica religiei a eliminat orice credință în fantome. În timp ce Feuerbach crede că e suficient dacă în locul lui Dumnezeu este declarat Omul drept „ființa supremă", de fapt trebuie înțeles că odată cu „Omul" sau cu „esența Omului" n-a apărut decât o nouă fantomă în locul celei vechi. De fantoma „Omului" nu scap – susține Stirner – decât dacă mă raportez absolut radical la mine însumi şi înțeleg că „Eu" nu sunt nici Dumnezeu, nici „Omul" ca atare, nici Ființa Supremă, nici ființa „Mea": esențial este tocmai a ne elibera de orice gândire esențialistă.

În căutarea realității decisive, Stirner nu se interesează de „Om", dar nici – aşa cum o făcea încă Fichte – de „Eu", ci „numai" de „mine însumi". Lupta împotriva generalului se duce pornind de la unica realitate care poate exista „pentru mine", şi aceea sunt „eu însumi". Stirner încearcă într-o manieră radicală nu doar să arunce o privire asupra individualului, ci să vorbească din perspectiva unicului individ, a cărui realitate îi aparține la propriu, iar acesta este el însuşi. El adoptă un punct de vedere radical solipsist, atunci când afirmă: gândurile sunt „gândurile mele", lumea este „lumea mea". El caracterizează aceasta poziție ca „egoism".

Pentru a o putea susține, este necesar a conştientiza măsura în care „lumea gândurilor mele" este ocupată de fantome, pe care eu le iau în mod eronat drept „gândurile mele".

În acest context, protestantismului îi revine un rol fatal în istorie. Abia prin protestantism a fost interiorizată „Împărăția lui Dumnezeu", exercitându-şi de atunci încolo dominația sa nelimitată în calitate de voce a „conştiinței". Stirner descrie acest mecanism de formare a conştiinței pe exemplul familiei:

> *Nu este bunăoară deloc greu să te emancipezi de poruncile părinteşti... dar ascultarea refuzată îți apasă conştiința şi cu cât cedezi mai puțin fiecărui ordin, deoarece propria rațiune îi*

> *recunoaşte ca fiind iraţional, cu atât mai conştiincios păstrezi pietatea, dragostea de familie, şi cu atât mai greu iţi ierţi o încălcare a imaginii pe care ţi-ai format-o asupra iubirii familiale şi a datoriei de pietate...Familia formată din Hans, Grete şi aşa mai departe, a cărei dominaţie a fost făcută neputincioasă, nu este decât interiorizată, subzistând ca „familie în genere". (EE, 95)*

Dar mecanismul acesta al interiorizării „Spiritului" o dată dezvăluit face cu putinţă eliberarea de dominaţia lui. Întreaga împărăţie a „spiritelor" îşi pierde forţa de constrângere. Nici „Adevărul" nu mai are vreo putere asupra mea, nici „Statul", nici „Societatea", nici „Omenirea", nici „Religia", nici „Dreptul", nici „Raţiunea".

Stirner îşi ia această idee drept fir conducător pentru aprecierea raporturilor politice ale vremii sale. Sub eticheta de „liberalism politic" el critică „ideea statului naţional" care ar urma să ia locul monarhiei. Şi aici se repetă procesul interiorizării pretenţiei de dominaţie a Spiritului într-un cadru politic mai vast. Căci, în vreme ce pretenţia de dominaţie a monarhului era limitată la domeniul care îi era de fiecare dată concret atribuit, pretenţia de „drept" pe care o ridica statul naţional modern este fără excepţii, adică universală. În vreme ce liberalismul politic pretinde să obţină libertatea politică a cetăţeanului, el desăvârşeşte lipsa efectivă de libertate: căci „libertatea politică nu implică libertatea individului faţă de stat şi legile lui, ci tocmai condiţia lui de prizonier al statului şi al legilor lui. Tot atât de problematică este şi garanţia statală a proprietăţii. Statul de drept pretinde că ocroteşte proprietatea cetăţenilor săi, dar garanţia aceasta nu înseamnă nimic pentru cel care nu dispune de nici o proprietate, de pildă pentru proletar. Cum el nu are nimic de pierdut, pentru „nimicul" său el n-are nevoie de ocrotirea respectivă. Dimpotrivă el n-are decât de câştigat dacă acea „ocrotire statală" le este retrasă celor „ocrotiţi". Statul liberal se dovedeşte a fi o forţă ocrotitoare a celor avuţi, în vreme ce muncitorii, cei lipsiţi de avere nu simt decât dezavantajele puterii statale. Muncitorilor maşina statală li se arată în cu totul altă lumină:

> *Dar clasa muncitorilor, deoarece ei sunt neocrotiţi în ceea ce ei sunt în mod esenţial (căci de ocrotirea statului ei se bucură nu ca muncitori; ca supuşi ai acestuia au şi ei un beneficiu din partea poliţiei, o aşa-numită ocrotire juridică), rămâne o forţă ostilă acestui stat al celor avuţi, acestei*

> *„regalități burgheze". Principiul lor, munca, nu este recunoscut conform valorii sale: el este exploatat ca pradă de război a celor avuți, a dușmanilor. Muncitorii au cea mai formidabilă putere în mâini și dacă ar deveni vreodată cu adevărat conștienți de ea și ar folosi-o, nimic nu le-ar putea sta împotrivă: n-ar avea decât să înceteze lucrul și să privească rezultatul lui ca ceva ce le-ar aparține. Acesta este sensul mișcărilor muncitorești care apar ici și colo. Statul se bazează pe – sclavia munci. Dacă munca este eliberată, statul e pierdut. (EE, pp. 126)*

Aceste formulări pot da impresia că Stirner ar pleda pentru „comunism", dar el s-a distanțat complet de ideea comunistă a unei „societăți a muncitorilor". El nu vedea în comunism vreo șansă de a ameliora situația muncitorilor; căci societatea comunistă va juca rolul unei „noi stăpâne", al unei „noi fantome", al unei „noi ființe supreme" care ne „ia sub stăpânire și jurisdicție". Și nici comunistul nu lucrează pentru sine, ci pentru „societate", pentru „omenire". Comunismul nu face decât să înlocuiască o idee cu alta și o putere cu alta. Individul își sacrifică și în comunism interesele sale în favoarea unei „sfinte societăți" căreia i se subordonează. Tocmai la acest lucru însă nu este dispus egoistul. El se bazează exclusiv pe sine însuși, pe propria-i capacitate și pe forța ce-i stă la dispoziție.

Egoismul nu este o nouă doctrină care să repurteze victoria asupra altor doctrine, căci orice gând stă sub semnul egoismului, și de aceea numai lupta egoistă, adică lupta egoiștilor între ei, poate aduce clarificarea necesară. Stirner aderă pe față, invocându-i de altfel în cadrul istoriei filosofiei pe sofiști, la principiul forței.

> *Forța este un lucru foarte frumos și util pentru multe; căci „mai mult folosește o mână de forța decât un sac de dreptate". Aspirați la libertate? Smintiți ce sunteți! Daca ați pune mâna pe forță, libertatea ar veni de la sine. (EE, 184)*

În rest, nu egoistul este cel ce introduce primul principiul forței în stat, ci statul recurge totdeauna la el. Aplicarea de către stat a forței este dreaptă doar ca acțiune de drept. Orice drept se întinde numai până unde există mijloacele de a-l impune. „Cel ce are forța, acela are și dreptul." Dreptul celui mai puternic duce în mod necesar la „războiul tuturor împotriva tuturor", și numai în el am eu șansa de a decide „ce vreau să am". Aceasta nu înseamnă totuși că forța trebuie folosită în orice împrejurare. Principiul forței se supune, dimpotrivă, unui calcul inteligent al costurilor şi foloaselor: aşa de pildă, amabilitatea celor bătrâni şi slabi, „zâmbetul unui copil" pot avea pentru mine o valoare, şi corespunzător acestei valori, voi accepta ca satisfacția lor să mă „coste" ceva.

Pe de altă parte, este necesară cântărirea inteligentă a intereselor în raport cu cei la fel de puternici sau mai puternici decât mine. Aici poate fi indicat să mă alătur altor egoişti şi să întemeiez o „uniune de egoişti" pentru atingerea țelurilor proprii. Bănuiala naturală că prin aceasta s-ar crea totuşi un cadru general supraindividual care-şi dezvoltă o pretenție de dominație asupra individului este respinsă de Stirner cu observația că individul aparține bineînțeles uniunii doar atâta vreme cât ea îi este de folos.

Stirner leagă de ideea egoismului un principiu utilitarist, înțelegând individul ca pe cineva a cărui realitate constă într-o progresivă valorificare şi utilizare a lumii care-i aparține ca proprietate. Individul, acest Eu „trecător" şi „finit", se valorifică şi se consumă „pe sine însuşi" în „consumul" lucrurilor care-i sunt proprii. Dincolo de aceasta, individul nu are nici o idee de realizat. Este, în genere, o eroare să distingi între Eul real al omului şi pretinsa lui esență, trasându-i omului sarcina de a-şi atinge „adevărata esență". Omul este în fiecare moment ceea ce este în stare să fie. Tot aşa cum pentru un „copac" sau un „câine" nu există sarcina de a realiza „esența copacului" sau a „câinelui", omul nu are nici o şansă de a se autodepăşi.

Dacă însă realitatea individului nu se întinde dincolo de capacitatea lui de proprietar al lumii, ea nu rămâne nici în urma acestei capacități. Cel care, de pildă, ca scriitor se simte îngrădit de cenzura presei, nu face decât să se autoîngrădească prin iluzia de a fi supus cenzurii. Cel ce se crede îngrădit de ceva este îngrădit în primul rând de credința lui într-o îngrădire. Orice „petiție", bunăoară, pentru o mai mare libertate a presei este greşită de la bun început fiindcă defineşte libertatea ca ceva care este „abordat" sau „dăruit". Ea ignoră faptul că libertatea nu se realizează pe calea „emancipării", adică a scoaterii minorului de sub puterea părintească sau statală, ci numai pe calea „autoeliberării".

Este, desigur, iluzoriu să tăgăduieşti faptul că autoeliberarea se loveşte de împotrivire şi că această împotrivire este cu atât mai importantă cu cât „eu" sunt mai puțin dispus să înțeleg libertatea doar ca „libertate a gândirii", dar „elementul propriu" trebuie apărat prin orice mijloace. Prin „element propriu", Stirner înțelege procesul prin care individul se face pe sine însuşi cel care este. Individul nu este un exemplar al unei specii, al unui popor, al unei societăţi, nu este produsul părinţilor sau al clasei sale. El nu se datorează pe sine decât sie însuşi: „Eu nu sunt Eu decât prin aceea că Mă fac pe Mine însumi". Dar ce fel de Eu este cel ce se face pe sine însuşi?

Întrebarea despre „ce este Eul" este greşit pusă, deoarece ea revine la un enunţ asupra esenţei Eului, căci subînţelege o „esenţă" a omului. Întrebarea despre „ce" este omul trebuie înlocuită cu întrebarea: Cine e omul? Întrebarea despre „ce" e îndreptată totdeauna spre conceptul de lucru, ea face abstracţie de mine. Întrebarea „Cine sunt eu?" îşi găseşte în schimb răspunsul în persoana celui care întreabă, căruia i se adresează. Stirner se ridică, în formulări mereu noi, împotriva efectului de vrăjire al uzului lingvistic general, care acordă lucrurilor prioritate şi subordonează lor Eul care gândeşte şi vorbeşte. Dar această ordonare a rangurilor trebuie inversată.

> *Lucrurile le vezi corect, atunci când faci din ele ceea ce vrei (prin lucruri sunt înţelese aici obiecte în genere, cum ar fi Dumnezeu, semenii noştri, o iubită, o carte, un animal, etc.). De aceea nu lucrurile şi contemplarea lor sunt elementul primordial, ci Eu sunt acel element, voinţa mea... La aceasta se adaugă înţelegerea faptului că orice judecată pe care Eu o dau asupra unui obiect este creaţia voinţei mele, iar acea înţelegere Mă face să nu Mă pierd în faţa creaţiei, a judecăţii, ci să rămân creatorul, cel care judecă şi creează mereu. Toate predicatele despre obiecte sunt afirmaţiile mele, judecăţile mele – creaturile mele. (EE, 378)*

Dar principiul libertăţii de dominaţie poate fi dezvoltat mai departe. Aşa cum Eul nu este dispus să se lase dominat de obiecte, el nu le va acorda nici gândurilor vreo dominaţie. Libertatea gândirii cerută din toate părţile devine un pericol, căci ea intră în concurenţă cu libertatea celui care gândeşte. De aici rezultă:

> *Dacă gândurile sunt libere, atunci Eu sunt sclavul lor şi devin stăpânit de ele. Eu vreau însă să am gânduri, vreau să fiu plin de gânduri, şi totodată vreau să fiu lipsit de gânduri, şi păstrez în locul libertăţii de gândire absenţa gândului. Dacă e vorba să comunic şi să Mă fac înţeles, Eu nu pot, ce-i drept, să Mă folosesc decât de mijloacele omeneşti, care-Mi stau la dispoziţie, fiindcă sunt şi eu om. Efectiv, gândurile Eu le am numai ca om, ca Eu eu sunt totodată lipsit de gânduri. Cel ce*

nu poate scăpa de un gând este om doar în măsura aceasta, este un rob al limbajului, această plăsmuire omenească, acest tezaur de gânduri omeneşti. Limbajul sau „Cuvântul" Ne terorizează cel mai crunt deoarece ei strânge împotriva noastră o întreagă oştire de idei fixe. (EE, pp. 388)

Cum se poate elibera individul de dominaţia gândului? Doar prin aceea că, mergând împotriva tendinţei de autonomizare a gândului, rămâne conştient de sine ca stăpân şi creator al gândurilor sale căruia îi stă la dispoziţie atât libertatea gândirii cât şi libertatea faţă de gânduri, adică „absenţa gândului". În această absenţă totul se cufundă într-un „Nimic creator", din care individul şi lumea lui se produc şi se fac într-un proces mereu reînnoit.

Asupra istoriei receptării

Prima confruntare amănunţită cu Stirner a fost realizată de Marx şi Engels în „Ideologia germană". E vorba de o critică nimicitoare, a cărei simplă întindere o depăşeşte cu mult pe cea a cărţii lui Stirner. Pentru ei, Stirner este „San' Max", un „sfânt" handicapat sau „dascălul ignorant". Conţinutul criticii lor se concentrează pe faptul că Stirner ar fi „diluat" luptele reale dintre clase până la o simplă istorie a ideilor şi că abordarea lui „egoistă" ar fi expresia unei gândiri economice mic–burgheze, adică ar aparţine ea însăşi structurii sociale pe care o critică. În rest, el ar rămâne tributar gândirii lui Hegel, iar acolo unde o depăşeşte pe aceasta din urmă, celei a lui Feuerbach. Este totuşi vizibil nu numai din întinderea acestor consideraţii că Stirner a reprezentat pentru ei o mare provocare. Cel mai clar se vede aceasta din poziţia lor faţă de problema aplicării forţei.

În alt mod trebuiesc apreciate concordanţele clare din opera lui Nietzsche. Acestea sunt expresia receptării subterane a lui Stirner. Critica metafizicii, suspiciunea la adresa raţiunii, a gândirii, a generalului ca atare, critica religiei, apărarea forţei, accentuarea voinţei, ideea că lumea este un produs al Eului, scepticismul faţă de stat şi societate, perspectivismul şi altele sunt motive ideatice care-l leagă pe Nietzsche de Stirner. E surprinzător, de aceea, faptul că Nietzsche n-a luat explicit poziţie faţă de Stirner.

Anarhismul lui Stirner şi teoria forţei au lăsat urme clare la Bakunin, Sorel şi Carl Schmidt. Ca o întrupare estetică a individului amoral, eliberat de orice legături sociale trebuie privit „Raskolnikov" a lui Dostoievski.

O importanță deosebită o are influența lui Stirner asupra filosofiei existențiale a secolului al XX-lea. Ideea că individul este propria sa operă străbate ansamblul gândirii lui Sartre. Concordanțe surprinzătoare se găsesc și la Camus. În cartea sa „Omul revoltat", acesta descrie „revolta metafizică" drept o „mişcare prin care un om se răzvrăteşte împotriva condițiilor sale de viață şi împotriva întregii creațiuni" şi susține exact ca Stirner că „pentru a fi, omul trebuie să se revolte". Dar enunțul „Mă revolt, deci existăm", arată că el nu s-a oprit la situația individului, ci a arătat o cale spre ideea solidarității umane.

Reflecțiile lui Stirner asupra unei educații „antiautoritare" şi-au găsit continuarea în pedagogia lui Alexander S. Neill până la „Antipedagogia" unui Eduard v. Braunmühl, iar critica lui la adresa religiei şi a bisericii, în vasta lucrare a lui Karl-Heinz Deschner despre „Istoria Criminalistă a Creştinismului".

Scrieri: P. Gallisaire / A. Sange (ed.) *Max Stirner Oeuvres Completes*, Lausanne 1972. – *Kleine Schriften*, ed. de J. H. Mackai, Berlin 1914. – *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, 1972 (EE). – *Parerga, Kritiken, Repliken*, B. A. Laska, Nürnberg 1986 (P).

Bibliografie: A. Camus: *Der Mensch in der Revolte*, Reinbek, 1980. – H. G. Helms: *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft, Max Stirners „Einziger" und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewusstseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik*, Köln 1966, Köln 1966. – B. Kast: *Die Thematik des Eogners în der Philosophie Max Stirners*, Bonn 1979. – K. Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche, Der revolutionäre Bruck im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1969. – J. H. Mackay: *Max Stirner, sein Leben und Werk*, Berlin 1898, reeditare Freiburg 1977. – K. Marx, *Werke II*, ed. H. J. Lieber şi P. Furth, Darmstadt 1971. – D. McLellan: *Die Junghegelianer und Karl Marx*, München 1974. – U. Simon: *Zur Kritik der Philosophie Max Stirners*, 1982.

Sören Kierkegaard
(1813-1855)

> *numai pe mine însumi mă pot alege la modul absolut, şi această alegere absolută a mea însămi este libertatea mea, şi numai pentru că m-am ales în mod absolut am instaurat o opoziție absolută, cea dintre bine şi rău (GW 2, 238).*

Viața şi opera

În căutarea realității care să dea seama de toate, Kierkegaard îşi alege – asemănător în această privință cu Feuerbach – ca punct de plecare pe Hegel, căruia îi reproşează, ca şi Feuerbach, gândirea abstractă. Abstractă este pentru Kierkegaard acea gândire care nu ține seama de condițiile concrete ale existenței individuale a omului. În „Postscriptum neştiințific de încheiere", apărută în 1846, el tematizează singura realitate care îl interesează, existența umană, însă scoate în acelaşi timp în evidență paradoxul insolubil legat de ea:

> *Tocmai pentru că gândirea abstractă, privită din perspectiva eternității (sub specie aeterni), face abstracție de concret, de temporalitate, de devenirea existenței, de precaritatea a ceea ce există: de faptul că aceasta este alcătuită din ceea ce este etern şi din ceea ce este temporal, transpuse în existență... A te deprinde cu existența este un lucru deosebit de greu, la fel ca şi cu mişcarea. Prin faptul că o gândesc eu o anulez şi, prin urmare, nu o gândesc. Ar părea îndreptățit să se spună că există ceva care nu poate fi gândit: faptul de a exista. Aici intervine însă din nou o dificultate, căci existența este constituită prin faptul că cel care gândeşte există (GW 16, II, 1 şi 9).*

Sören Kierkegaard s-a născut la 5.5.1813 la Copenhaga, ca cel mai mic fiu al unei familii cu şapte copii. În 1830 se înscrie la universitatea din acel oraş şi studiază teologia. În acelaşi timp face cunoştință cu filosofia hegeliană şi cu curentele romantismului german. Înainte de a se dedica mai intens filosofiei, încheie studiul teologiei în iulie 1840 cu un examen de absolvire. Un singur an mai târziu prezintă însă facultății de filosofie o disertație filosofică „Despre conceptul de ironie cu referire permanentă la Socrate", cu care obține titlul de doctor în septembrie 1841. Deşi – spre hatârul tatălui său – devine membru al seminarului pastoral regal, Kierkegaard s-a decis deja să nu ocupe o catedră în învățământul clerical. În 1841 desface logodna pe care o încheiase cu un an înainte cu Regine Olsen.

După o perioadă de studii la Berlin, apar la scurte intervale scrierile pe care Kierkegaard le publică deseori sub pseudonim. Merită numite cele mai importante: în 1843 „Sau–sau" (de Victor Eremita), „Teamă şi cutremurare" (de Johannes de Silentio), „Repetiția"(de Constantin Constantinus); 1844: „Fragmente filosofice sau o filosofie fragmentară" (de Johannes Climacus), „Conceptul de angoasă" (de Vigilius Haufniensis); 1845: „Trei discursuri la momente prestabilite", „Etape pe drumul vieții" (de Hilarius Buchbinder), „Optsprezece discursuri edificatoare"; 1846: „Postscriptum neştiințific de încheiere la Fragmentele filosofice"; 1847: „Discursuri edificatoare în spirit diferit", 1848: „Discursuri creştine"; 1849: „Boala de moarte" (de Anti-Climacus); 1850: „Inițiere în creştinism" (de Anti-Climacus); 1851: „Recomandată pentru autoexaminarea contemporanilor"; 1852: „Judecat de sine însuşi" (apărută postum), 1854: „A fost episcopul Mynster un mărturisitor al adevărului?" şi 1855: „Clipa" (foaie volantă). Pe lângă acestea ține jurnale cuprinzătoare care apar după moartea sa.

Anul 1855 este catastrofal pentru Kierkegaard. Încercările sale de a reintra în contact cu fosta sa logodnică au eşuat definitiv; averea tatălui său, care i-a permis să ducă o viață de scriitor, s-a epuizat; forțele sale în lupta împotriva reprezentanților bisericii oficiale şi împotriva redactorilor, în opinia lui, calomnioşi ai presei locale sunt mistuite. La începutul lui octombrie, în urma unui atac de apoplexie, Kierkegaard este transportat la spital, unde moare la 11.11.1855.

Ironia

Este uimitoare siguranța cu care Kierkegaard, încă în dizertația sa, în opoziție cu înclinația speculativă a filosofiei hegeliene, pune în valoare temele de gândire care îl vor marca şi de aici înainte: interogațiile asupra existenței individuale. Nu este întâmplător faptul că, în cercetarea sa, Kierkegaard este interesat de problema personajului istoric Socrate şi nu de o prezentare a filosofiei platonice. Nu sistemul filosofic în care, conform unei îndelungate istorii a receptării, se coagulează opera platonică, ci istoricitatea gânditorului „insondabil”, „existenţial” Socrate constituie obiectul dezbaterii sale. La începutul dizertaţiei este pus ca un leitmotiv un pasaj din „Politeia” lui Platon care nu este doar o caracterizare a lui Socrate ci şi a lui Kierkegaard însuşi:

> *Dacă cineva a căzut fie într-o baltă neînsemnată, fie în mijlocul mării celei mai adânci, el trebuie în egală măsură să înoate... Prin urmare trebuie să înotăm şi noi şi să încercăm să ne salvăm din această istorie, chiar dacă o facem doar în speranţa că ne va găsi vreun delfin sau în speranţa vreunei alte salvări miraculoase (GW 31, foaia de titlu).*

Ideea care a putut să-l fascineze în acest pasaj constă nu numai în lipsa de semnificaţie a deosebirii dintre „baltă” şi „mare” pentru cineva căruia i-a fugit pământul de sub picioare, ci în înţelegerea faptului că salvarea nu trebuie aşteptată de la abilitatea de a înota, ci numai de altundeva.

Socrate este fără îndoială pentru Kierkegaard omul care şi-a pierdut terenul ferm de sub picioare, iar dacă în textul care urmează nu mai este folosită imaginea înotului, totuşi, prin metafora „plutirii” folosită de el este avută în vedere aceeaşi stare de lucruri. Socrate este pentru el ironicul, iar acesta este descris astfel:

> *Ironicul smulge individul din nemijlocirea existenţei, aceasta fiind partea eliberatoare, după care însă – cum se întâmplă în povestea cu coşciugul lui Mohammed – îl lasă în plutire între doi magneţi, momentul de atracţie şi momentul de respingere (GW 31, nota 49).*

O justificare fără echivoc a tezei că Socrate era un ironic este pentru el „Apologia” pe care, împreună cu Schleiermacher şi alţii, o consideră drept mărturie istorică. Tocmai poziţia ambivalentă şi agnostică faţă de moarte este cea care nu poate fi pusă în acord cu doctrina platonică despre nemurirea sufletului, ea exprimând în modul cel mai clar ironia socratică.

> *În această privinţă Socrate se crede privilegiat şi în faţa celorlalţi oameni; căci el nu se teme de moarte, pentru că nu*

> *ştie nimic despre ea. Acesta nu este doar un sofism ci în acelaşi timp o ironie. În timp ce îi despovărează pe oameni de teama de moarte, le dă în schimb reprezentarea angoasantă a unui ceva inevitabil, despre care nu se ştie pur şi simplu nimic; pentru ca cineva să-şi găsească liniştea, trebuie fără nici o îndoială să se obişnuiască să se întărească cu acele mângâieri care se află în nimic... Un astfel de somn al sufletului şi un astfel de nimic erau mai cu seamă atractive pentru individul ironic care chiar aici în fața relativității vieții intră în posesia absolutului; deşi într-o atât de mică măsură încât nu poate fi afectat de el, fiindcă îl are în posesie numai sub forma nimicului (GW 31, pp. 85).*

Aici apare cu toată claritatea figura de gânditor romantic, substituită personajului istoric Socrate, pe care şi-a însuşit-o Kierkegaard: distanțarea de realitate, de „nemijlocirea existenței”, dobândirea unei „stări de plutire” între realitatea vieții şi absolut, pe de o parte, şi „liniştirea care se află în nimic”, pe de altă parte. Mişcarea fundamentală a ironiei, plutirea sa în nimic, este pusă în lumină de Kierkegaard drept temă constantă a gândirii socratice. Astfel, expresia socratică: „Ştiu că nu ştiu” poate fi înțeleasă corect numai din perspectiva ironiei.

> *Aceasta este rafinatul joc al ironiei. Împrejurarea că el ştie că nu ştie îl bucură şi îi vine de aceea infinit de uşor acolo unde ceilalți, dimpotrivă, se chinuie în mod ruşinos pentru achiziții mărunte. Neştiința nu este concepută de Socrate niciodată în mod speculativ, ci ca ceva foarte comod, foarte uşor de purtat cu sine. El este un Asmus omnia secum portans, iar acest «toate» (omnia) este nimic. Cu cât acest nimic îl face mai bucuros, nu ca rezultat, ci ca libertate infinită, cu atât mai adâncă este ironia (GW 31, nota 95).*

Ironia este pentru Kierkegaard puterea negativității pe care a introdus-o Socrate. El consideră că a fost în asemenea măsură cuprins de ironie, încât el însuşi a ajuns victima ei. Ironia exprimă, după Kierkegaard, esența subiectivității şi aceasta constă în capacitatea de a te desprinde de toate determinațiile. „Ironia totală” nu mai lasă nimic în urmă sau, mai bine zis, ceea ce rămâne este „nimicul total”. Fireşte, ironia nu înseamnă o simplă negație, ea este mai degrabă „o putere negativă în slujba unei idei pozitive”. În ce priveşte latura pozitivă există totuşi diferențe însemnate între Socrate şi Platon: Socrate i-ar fi alungat pe contemporanii săi din sfera „substanțialității" ca pe nişte „simpli naufragiați", el ar fi răsturnat realitatea, iar „idealitatea" ar fi „privit-o de la distanță" fără însă să o cuprindă.

Platon, dimpotrivă, s-a interesat de acest domeniu al ideilor pe care Socrate l-a privit doar, fără să păşească în el. Astfel, Socrate rămâne o figură schimbătoare. El pluteşte între realitatea al cărei tărâm îl atinge abia uşor şi „domeniul autentic al idealității" care „pentru el apare ca ceva încă străin". Din acest motiv este justificat să fie tratat ca un „om straniu". Starea de plutire a acestui om straniu a fost reprezentată de către Aristofan în comedia sa „Norii", al cărei titlu se potriveşte întocmai şi în care e proiectată, cu o suverană libertate artistică, o imagine fidelă istoric a lui Socrate.

Starea de plutire în care se află subiectul nu poate fi descrisă cu ajutorul „dialecticii speculative" a lui Hegel, ci numai prin intermediul unei „dialectici negative",

> *care rămâne mereu la sine însăşi, care nu se interesează de determinațiile vieții şi ale ideii şi de aceea se bucură în mod firesc de o libertate care dispreţuieşte cătuşele pe care le impune succesiunea corelativă; dialectica, care aici, în sensul cel mai abstract, nu este decât o putere, un rege fără țară, care se desfată cu simpla posibilitate ca în clipa în care posedă aparent totul să renunțe la toate, deşi posesia ca şi renunțarea sunt doar închipuite, o dialectică, ... căreia nu-i lipseşte nimic, nu râvneşte la nimic, îşi este suficientă sieşi, frivolă şi efemeră ca un copil în alergare care sare peste toate obstacolele... În timp ce dialectica autentic filosofică, cea speculativă, este unificatoare, dialectica negativă, pentru că ea dă ideea de despărțire, este un intermediar care face permanent tranzacții într-o sferă inferioară, pentru că este o dialectică a separării (GW 31, 139; 155).*

Cât de mult pleacă Kierkegaard, în descrierea pe care o face ironiei socratice, de la propriile sale presupoziții de gândire, poate fi sesizat din faptul că el o caracterizează ca pe o stare de plutire între „idee" şi „realitate", introducând prin aceasta o opoziție care nu este potrivită nici pentru gândirea socratică, nici pentru cea platonică şi nici pentru cea a lui Hegel, la care el se raportează dealtfel mereu. Tot printr-o deviere de la Hegel, conceptul „concret" este subordonat „realului", „empiricului", „vieții", iar conceptul „abstract" „idealului", „gândirii", „sistemului speculativ". Acestea toate sunt diferențe care îl privesc numai pe el, dar care arată pe de altă parte în ce măsură s-a răspândit după moartea lui Hegel un nou concept al realității. Kierkegaard este de acord cu Hegel asupra faptului că Socrate ar fi fost judecat pe drept, pentru că el nu era îndreptățit să pună sub semnul întrebării legile statului și relația pozitivă a tinerilor cu părinții lor, fără să indice o ieșire din această stare de negativitate.

Kierkegaard vede diferența sa față de Hegel în faptul că acesta a înțeles greșit ironia socratică. Ironia nu înseamnă „a transforma abstractul în concret", așa cum credea Hegel, ci dimpotrivă, „a face să *iasă la iveală abstractul* tocmai prin intermediul concretului nemijlocit". Este decisiv să se recunoască faptul că „în ironie zace un adevăr", și că acesta constă în faptul că ironia se îndreaptă „împotriva întregii realități care ne este dată la un moment dat și sub anumite raporturi date". În măsura în care ironia se referă la întreg, ea ține de „domeniul metafizic". Ceea ce contează este

> *faptul că ironia nu se mai întoarce acum împotriva unei apariții izolate sau alteia, împotriva unei ființări izolate, ci că întreaga existență a ajuns străină subiectului ironic, iar acest subiect ironic a ajuns străin la rândul lui existenței, așa încât subiectul ironic însuși, în timp ce realitatea și-a pierdut pentru el valabilitatea, a devenit într-o anumită măsură ireal (GW 31, 263).*

Pericolul ironiei constă nu numai în faptul că dizolvă toate obligațiile morale, ci în genere ceea ce este „durabil“ și „coerent“ în viață, lăsându-le pradă „dispozițiilor“ de moment. De aceea este important ca „sufletul“, după ce s-a eliberat din „starea de ancorare a vieții sale în finit“ și s-a aruncat în „marea ironiei“, să se îndrepte în cele din urmă, înviorat și întărit, către realitate. Nu ai voie să te predai docil ironiei, ci trebuie să înveți să o stăpânești. Ironia ca moment ținut sub control s-ar arăta în adevărul său tocmai prin faptul că ea ar învăța „cum să realizezi realitatea“.

Estetică sau etică?

Prima lucrare mai mare cu care Kierkegaard se înfățișează publicului ca autor autonom este cartea sa „Sau – Sau" apărută în 1843. Deși aici nu mai este vorba, cum se întâmpla încă cu disertația sa, de un tratat științific, asemănările dintre cele două lucrări sunt mai mari decât ar lăsa să se creadă diferențele de stil și tematică. Asemănările trebuie văzute în primul rând în faptul că în ambele cazuri e vorba de caracterizarea comportamentelor tipice, de atitudini asupra vieții. Dacă deja conceptul de ironie trebuie înțeles ca o raportare a subiectului la realitatea în întregul ei, în „Sau – Sau" sunt prezentate la rândul lor alte trei atitudini posibile față de viață.

Kierkegaard a publicat cartea sub pseudonimul „Victor Eremita", indicând prin aceasta starea sa de izolare şi solitudine. Folosirea unui pseudonim nu se face cu intenția de a păstra secretă calitatea de autor – în această privință a făcut doar puține strădanii –, ci cu scopul de a dobândi o relație reflectată cu sine ca autor. Având în vedere disertația sa, s-ar putea spune că prin pseudonim Kierkegaard încearcă să dobândească o relație ironică cu sine însuşi.

Astfel, el se prezintă cititorului în introducere ca „editor" şi-l informează despre felul în care a descoperit manuscrisul, în căutare de bani, prin deschiderea forțată a unui birou achiziționat dintr-un anticariat. Se „îndrăgostise" de la prima vedere de acest birou şi în cele din urmă îl cumpărase în ciuda prețului ridicat. Totuşi biroul nu se lasă deschis. Obiectul iubirii sale rămâne închis; îl deschide cu forța, însă nu găseşte banii aşteptați, ci o altă „comoară", ascunsă, şi anume un manuscris; prin aceasta se descoperă şi se preschimbă pe sine însuşi ca autor căruia îi revine sarcina de a da socoteală despre sine şi despre relația sa cu realitatea, luând-o mereu de la început.

În „Sau – Sau", Kierkegaard prezintă mai întâi două moduri de existență pe care le caracterizează ca „stadiu" „estetic" şi ca „stadiu" „etic". Cel estetic este caracterizat prin ceea ce omul este în mod nemijlocit. Estetul trăieşte în varietatea datului natural şi social nemijlocit. Receptiv la domeniul simțului şi al sensibilității, estetul caută să se bucure de viață şi trăieşte în aici şi acum, pendulând între fericire şi nefericire. Reprezentativă pentru acest mod de viață este figura lui Don Juan la Mozart. El constituie exemplul seducătorului plin de putere care, fără o relație istorică cu propriul sine, se dedică sensibil-eroticului primar. Există însă un pendant al lui. Este vorba de seducătorul reflexiv, care plănuieşte intrigi şi găseşte plăcere în reflecția asupra plăcerii. În timp ce primul zboară din plăcere în plăcere, lui Don Juan cel reflexiv îi place „înşelăciunea", pe el îl bucură „viclenia". Plăcerea nemijlocită a trecut, aşa încât acum este gustată numai „reflecția asupra plăcerii". Pentru ca principiul plăcerii să fie pus în valoare în toată puritatea sa, estetul evită să-şi asume angajamente sociale. Chiar în lipsa acestor angajamente, el nu este la urma urmelor un om liber. El este legat de plăcere şi de condițiile în care aceasta poate fi obținută. Situația în care se găseşte estetul aflat în căutarea plăcerii este starea de disperare. Aceasta singură îi dă posibilitatea să renunțe la modul său de existență. Cu condiția ca el să fie totuşi conştient de situația sa disperată. Critica stadiului estetic presupune un punct de pornire situat în afara sa: cel al eticii. Abia individului etic i se deschide o dimensiune esențială, care îi lipsea estetului, aceea a liberului arbitru. Dimensiunea etică se manifestă prin faptul că subiectul se alege pe sine. Prin aceasta el alege în acelaşi timp absolutul; căci numai pe sine însuşi poate subiectul „să se aleagă în mod absolut“ şi această „alegere absolută“ este un act de libertate. Însă în măsura în care se alege în mod absolut, el instaurează o „opoziție absolută“, şi anume „cea dintre bine şi rău“.

Această opoziție conduce la faptul că omul se supune rigorilor eticii, adică generalului, fără să uite că el, ca existență concretă, este un individ izolat care nu se dizolvă niciodată în general. Sarcina pe care o impune etica este de a-ți realiza propria existență concretă, având mereu în vedere generalul. În acest fel în orice decizie etică sunt puse în legătură şi concretizate idealitatea cerințelor generalului cu realitatea existenței de fiecare dată proprii. Decizia etică conduce de aceea la realizarea de sine a individului care există concret.

Stadiul etic deschide posibilitatea vinei şi a regretului. Cu ele este înrudit un mod de viață care se află dincolo de cel etic; e vorba de cel religios. Prin acesta caracterul disjunctiv al titlului „Sau – Sau“ este anulat. Intenția sa inițială era îndreptată împotriva lui Hegel, care în mişcarea dialectică nu înțelesese contradicțiile ca excluzându-se reciproc, ci ca pe momente determinante şi anticipatoare ale conceptului. Kierkegaard îi opune tăria deciziei pentru care nu există un „Atât – Cât şi“, ci numai un „Sau – Sau“. În măsura în care Kierkegaard trimite în cele din urmă la „stadiul“ religios, stadiul estetic şi cel etic capătă rangul de stadii provizorii. Se impune întrebarea dacă nu cumva Kierkegaard, cu toată critica făcută lui Hegel, tocmai prin faptul că tratează diferitele moduri de existență ca stadii care se generează reciproc prin principiul negației, se menține în schemele de gândire ale acestuia.

Cu cartea sa „Sau – Sau“ se conturează şi câmpul ideatic în care Kierkegaard se va mişca mai târziu. Interesul său asupra „realității“ dobândeşte contururi mai clare. Însă pentru el „realitatea“ nu este defel ceva de la sine înțeles, ci ceva în mare măsură problematic. Pericolul pierderii realității, şi prin aceasta pierderea caracterului de obligativitate al existenței proprii, este atotprezent şi există ispita permanentă de a te lăsa în voia lui. Aceasta se întâmplă cu individul ironic şi cu estetul. În „Repetiţia“ Kierkegaard numeşte o altă posibilitate: amintirea. Amintirea trebuie înţeleasă ca o simplă stare de contemplare, în ea ne raportăm la trecut doar teoretic. Alternativa la aceasta este „repetiţia“, în care cineva se transpune din nou în circumstanţele trecute reale şi, în plus, îşi asumă riscul să experimenteze faptul că o repetiţie în sens riguros nu este posibilă. Cu toate acestea, abia disponibilitatea la repetiţie îi conferă vieţii „constanţa“ care este necesară pentru o viaţă angajată şi plină de responsabilitate. De aceea nu este întâmplător faptul că Kierkegaard alege ca pseudonim pentru scrierea sa numele „Constantin Constantinus“. Este demn de observat modul în care Kierkegaard leagă în scrierile sale descrieri confesionale ale situaţiei sale personale dezolate şi pasaje cu povestiri fictive, cu reflecţia filosofică. În „Repetiţia“ el primeşte de la un „prieten anonim“ următoarea comunicare epistolară:

> *Viaţa mea a ajuns la exasperare, existenţa mă dezgustă, este searbădă, lipsită de sare şi de sens... Unii înfig degetul în pământ pentru a mirosi în ce ţară se află, eu înfig degetul în existenţă – miroase a – nimic. Unde sunt eu? Ce vrea să însemne aceasta: lumea? Ce înseamnă acest cuvânt? Cine m-a batjocorit aruncându-mă în acest întreg şi mă lasă acum să rămân aici? Cine sunt eu? Cum am ajuns pe lume, de ce nu am fost întrebat, de ce nu mi-au fost arătate mai întâi obiceiurile şi originile, ci am fost pus pur şi simplu în rând cu alţii ca şi cum aş fi fost cumpărat de un negustor de suflete? De ce am ajuns părtaş în marea întreprindere care este numită realitate? (W II, pp. 62).*

Fără îndoială, Kierkegaard însuşi este atât destinatarul acestei scrisori, care este numit „confidentul tăcut“, cât şi expeditorul, „prietenul anonim“. Cu toate că în scrierile sale pare a se preocupa întotdeauna numai de sine însuşi, el pune în joc reflecţii a căror semnificaţie depăşeşte cu mult propria persoană.

Absurditatea credinței

În „Teamă și cutremurare“, cartea sa apărută tot în 1843, Kierkegaard nu mai pendulează în teritoriul dintre existența estetică și cea etică, ci tematizează relația eticului cu religiosul. Titlul cărții este preluat dintr-o epistolă a sfântului Pavel și caracterizează, pentru Kierkegaard, pur și simplu situația credinciosului. Credința nu este pentru el sentiment nemijlocit, nici un adevăr dogmatic și nici un imperativ moral. Ea este o „pasiune“ pe care nu o posezi tu însuți, ci te posedă ea pe tine și a cărei autenticitate nu poate fi dovedită. Kierkegaard alege cu bună știință un exemplu extrem, chiar dacă deloc marginal, din Vechiul Testament. E vorba de istorioara (povestită în 1. Moise 22) despre „jertfirea lui Isaac“. Întrebarea lui Kierkegaard este următoarea: prin ce se manifestă în această povestire credința lui Avraam și, mai mult, în ce măsură această întrebare prezintă interes pentru noi?

> *Din punct de vedere etic, impresia pe care o dă fapta lui Avraam este că el vroia să-l omoare pe Isaac, din punct de vedere religios că vroia să-l jertfească. Însă tocmai în această contradicție stă angoasa care-l poate face pe om să-și piardă somnul, și totuși, fără această angoasă, Avraam n-ar mai fi omul care este. Sau, dacă Avraam nu a făcut defel ceea ce se povestește aici, dacă lucrurile s-au petrecut, ținând seama de relațiile din acel timp, cu totul altfel, atunci trebuie să uităm de el; căci cum s-ar justifica strădania de a-ți aminti de un trecut care nu poate deveni un prezent (W III, 26).*

Angoasa rezultă din faptul că pasiunea credinței se sustrage oricărei înțelegeri și oricărei gândiri. Acest lucru e valabil nu numai pentru observatorul din afară, căruia intenția lui Avraam îi apare ca paradoxală și absurdă, ci de asemenea pentru credinciosul însuși. Din acest motiv credința nu se situează doar în afara eticii, ci și în afara filosofiei. Situația paradoxală a lui Avraam reiese din faptul că el, pe de o parte, renunță la toate dorințele proprii, se „resemnează“ și se supune voinței lui Dumnezeu și în același timp crede până în ultima clipă într-o salvare. Absurditatea care decurge de aici nu poate fi făcută inteligibilă prin gândire sau prin empatie:

> *Atunci când... trebuie să meditez la Avraam, sunt ca un om distrus. În orice clipă am în fața ochilor acel cumplit*

> *paradox care constituie conținutul vieții lui Avraam, în fiecare clipă sunt împins la pământ iar gândul meu, cu toată pasiunea sa, nu poate să pătrundă acest paradox, nu poate să înainteze nici măcar cu un fir de păr... Cu acest lucru nu vreau însă să spun că credința este ceva neînsemnat ci, dimpotrivă, lucrul cel mai de preț (W III, 29).*

Ar fi de neînțeles dacă filosofia, căreia dimensiunea credinței îi rămâne închisă, ar trata-o ca pe ceva „subordonat", ca pe ceva „care trebuie anulat" şi nu ar admite pur şi simplu neputința în fața ei. Kierkegaard însuşi mărturiseşte că pentru el mişcarea credinței este imposibilă, căci el nu ar putea să închidă ochii şi să se arunce încrezător în absurd. Însă această imposibilitate nu ar fi ceva cu care s-ar putea „mândri".

Caracteristic pentru credință este faptul că ea individualizează omul. În credință, cel care crede se vede pus față în față cu absolutul, şi prin aceasta generalul etic, obligatoriu pentru comunitate, îşi pierde valabilitatea. „Credința este tocmai acest paradox, că individul e mai presus decât generalul", adică decât eticul. Cine nu recunoaşte acest lucru poate de asemenea să rămână – spune Kierkegaard – la filosofia greacă, în care etica a fost dezvoltată în mod convingător. În credință etica este suspendată, aceasta însemnând că, în individualizarea sa, credinciosul este separat şi de semenii săi. El nu poate să se facă înțeles în fața lor; nu poate vorbi despre credința sa şi apare în ochii lor ca un „nebun". Această stare de individualizare nu este defel plăcută, mai degrabă trebuie să admitem „că lucrul cel mai îngrozitor dintre toate este a exista ca individ". Credinciosul nu poate fi sigur de credința sa, căci el este permanent pus la încercare şi în fiecare clipă există posibilitatea să se întoarcă „plin de remuşcări" către sfera generalului. Nu putem decide dacă în ce priveşte această posibilitate este vorba de o „ispită" sau de un „adevăr". Prin urmare, chiar atunci când individul crede că se situează deasupra generalului, el nu poate invoca acest lucru în fața altora; căci întrebarea dacă în cazul hotărârii sale de a crede e vorba de „nebunie" sau de „adevăr" nu poate căpăta un răspuns prin gândire.

Relația dintre angoasă şi credință este şi tema cărții sale „Conceptul de angoasă", apărută în 1844. Şi aici este vorba despre relația subiectului cu realitatea. Kierkegaard lămureşte, printr-un exemplu aparent secundar, faptul că logica hegeliană nu a apreciat în mod just problema realității; căci întâmplarea, care ține totuşi în mod esențial de realitate, nu poate fi asimilată de către logică.

Logica eşuează în acelaşi fel şi în fața realității răului, pe care îl interpretează ca pe ceva pur negativ. Filosofia lui Hegel este caracterizată prin înfumurare atunci când, în loc de a urma împreună cu Schleiermacher distincția greacă între ceea ce poate fi înțeles şi ceea ce nu poate fi înțeles, pretinde că poate explica totul. Realitatea, care este lucrul cel mai important, nu poate fi cuprinsă conceptual; ea are – conform lui Schelling – caracterul unei „ființe de negândit“.

La fel, angoasa despre care vorbeşte Kierkegaard, nu are de-a face cu evenimente izolate din realitate; pentru acest lucru el a ales conceptul de teamă. Acel lucru la care se referă angoasa nu este nimic real, ci mai degrabă nimicul însuşi. Însă în acelaşi timp, nimicul produce un efect. El „dă naştere angoasei“. Nimicul nu este deloc ceva lipsit de determinări. El este nimic numai în sensul că nu este ceva real. Însă aspectul calitativ al non-realului constă în aceea că în raport cu omul se prezintă ca ceea ce este posibil, iar relația prezentă aici este cea de libertate. Angoasa, posibilitatea şi libertatea formează pentru el o corelație de nedespărțit; angoasa este „realitatea libertății ca posibilitate pentru posibilitate“.

Kierkegaard înțelege cartea sa „Conceptul de angoasă“ nu ca pe un tratat filosofic, ci ca pe o reflecție filosofică pe marginea conceptului de „păcat originar“. Pentru el este de o importanță capitală să explice faptul că acesta nu trebuie interpretat ca o întâmplare petrecută în preistoria mitică, ci ca o problemă care-l priveşte pe orice om din orice epocă istorică. Pe lângă aceasta, se vădeşte că păcatul originar îşi are originea, de fiecare dată actuală, în legătura dintre libertate şi angoasă. Libertatea trebuie înțeleasă aici nu ca angoasa pe care ne-o dă faptul de a face ceva într-o anumită situație, de exemplu răul, ci în genere, cea pe care ne-o dă faptul „de a putea“ face acest ceva. Această libertate angoasează. Ea poate fi comparată cu o „stare de vertij“. De aceea Kierkegaard spune: Angoasa este „vertijul libertății“. De ce produce însă libertatea angoasă, de ce libertatea nu înseamnă pentru el fericire şi triumf al vieții? Kierkegaard înțelege libertatea în mod esențial ca libertate de acțiune şi o confruntă cu conceptul de vină. Aceasta nu ia naştere abia prin acțiuni greşite, ci prin posibilitatea de a acționa, care este întotdeauna prezentă deja în noțiunea de libertate. Ea ia naştere prin faptul că libertatea nu poate rămâne la sine însăşi ca pură posibilitate, ci îşi percepe propria posibilitate şi „se înstăpâneşte asupra finitudinii“, pentru a se menține după aceea la ea. Însă tocmai prin acest lucru se produce un vertij, iar libertatea se prăbuşeşte „neputincioasă“.

Paradoxul vinei constă în faptul că ia naştere prin înstăpânirea asupra finitudinii, că încercarea de a nu se înstăpâni asupra finitudinii nu este doar imposibilă, dar nici măcar nu garantează cumva starea de nevinovăţie. Căci chiar în momentul în care omul ia în genere cunoştinţă de libertatea sa şi capătă prin aceasta posibilitatea putinţei de a acţiona, el a pierdut deja starea de nevinovăţie.

Kierkegaard subliniază, în concordanţă cu mitul paradisului, ideea că starea de nevinovăţie ar fi legată de starea de ignoranţă. De aceea, în orice conştiinţă a libertăţii se strecoară, dimpotrivă, vina. Acolo unde se tematizează problema nevinovăţiei, aceasta nu se întâmplă niciodată pornind de la o stare de nevinovăţie, ci de la cunoştinţa libertăţii şi, prin aceasta, a vinei. Interogaţia asupra nevinovăţiei ajunge întotdeauna prea târziu, ea conţine o reflecţie asupra a ceea ce a trecut şi s-a pierdut irecuperabil. Deoarece angoasa, cunoaşterea, libertatea şi vina formează o unitate inseparabilă, nu are nici un sens să vrei să eviţi angoasa şi nici să-i opui idealul lipsei de teamă:

> *În basmele lui Grimm există o povestire despre un tânăr flăcău care, din spirit de aventură, a plecat să înveţe ce este teama. Vrem să-l lăsăm pe acel aventurier să meargă pe drumul său, fără să ne preocupăm dacă el a întâlnit sau nu groaza pe drum. În schimb, vreau să spun că aceasta este o aventură prin care trebuie să treacă orice om: să înveţe angoasa pentru a nu se pierde, fie pentru că nu a cunoscut vreodată angoasa, fie pentru că s-a cufundat în angoasă; cine a învăţat însă cu adevărat ce este angoasa, acela a învăţat lucrul cel mai important (WI, 141).*

Acela care nu a simţit niciodată angoasa, este pierdut căci tărâmul cunoaşterii, al posibilităţii şi al libertăţii îi rămâne închis. Acela care s-a cufundat în angoasă este lipsit de credinţă, căci numai acesta, credinciosul, este în măsură să construiască o contrapondere la „grozăvia posibilităţii“. Fireşte, credinţa are pentru Kierkegaard întotdeauna caracterul unei „cred pentru că este absurd“.

În cartea „Fragmente filosofice sau o filosofie fragmentară“, apărută de asemenea în 1844, pe care Kierkegaard însuşi o desemnează ca pe o capodoperă, el tematizează absurditatea credinţei în comparaţie cu conceptul maieuticii socratice. În timp ce metoda socratică se lasă condusă de ideea că adevărul nu este introdus în mintea unui şcolar, ci se află deja în el, cel care predă adevărul credinţei trebuie nu numai să i-l apropie, ci şi să-l pună în situaţia în care să-l înţeleagă. Acest lucru depăşeşte însă capacitatea unui om şi de aceea cel care predă credinţa este Dumnezeu.

Kierkegaard înţelege credinţa creştină – şi numai despre aceasta este vorba – ca pe un dar al graţiei. Nu există nici o posibilitate de a ajunge la ea prin strădania teoretică sau practică proprie. Pe acest motiv el consideră toate argumentele pentru existenţa lui Dumnezeu ca eronate. A desfăşura un argument în favoarea existenţei lui Dumnezeu este imposibil nu pentru că în acesta se face abstracţie de singura relaţie adecvată a omului cu Dumnezeu, cea de credinţă, ci pentru că este „un lucru dificil“ în genere „să vrei să dovedeşti că ceva există“.

> *Astfel, fie că mă situez în lumea evidenţei senzoriale, fie în cea a gândului, eu trag întotdeauna concluzii pornind de la existenţă şi nu asupra existenţei. În acest fel, eu nu dovedesc că o piatră există, ci că acel ceva care există este o piatră. Un tribunal nu dovedeşte existenţa unui infractor, ci dovedeşte că acuzatul, care există, este un infractor (WV, pp. 38).*

Existenţa lui Dumnezeu este accesibilă numai pentru acela care „renunţă“ la argumentare. De aceea Kierkegaard nu se preocupă de argumentarea credinţei, ci de interpretarea ei. Evenimentul credinţei trebuie înţeles ca acea „clipă“ în care eternul pătrunde în temporal, adică evenimentul că Dumnezeu şi-a însuşit un „chip umil“. Paradoxul credinţei culminează în decizia de a te angaja în „clipă“, în „Dumnezeul din timp“ (WV, 101).

În anul 1846, Kierkegaard a publicat o continuare cuprinzătoare la „Fragmentele filosofice“, pe care o intitulează, minimalizând cu bună intenţie, „Postscriptum neştiinţific de încheiere la fragmentele filosofice“. Prin cuprindere ea depăşeşte cu mult lucrarea pe care trebuia să o comenteze. Însă şi din punctul de vedere al conţinutului, cartea reprezintă o confruntare adâncită şi fertilă atât cu filosofia lui Hegel, cât şi cu doctrinele teologice ale acelui timp. Sarcina în slujba căreia se află îi cere lui Kierkegaard să extragă caracterul propriu al „existării“ în opoziţie cu speculaţia filosofică şi cu doctrina creştină ortodoxă. În această privinţă, lucrarea poate fi considerată lucrarea fundamentală a existenţialismului dezvoltat de Kierkegaard. Este importantă, de aceea, prezentarea conceptelor sale centrale: o semnificaţie deosebită le revine „subiectului“ şi „subiectivităţii“. De ele ţin toate problemele care îl privesc pe om ca un individ, probleme pentru care el are un „interes infinit“, „pasionat“, şi de care individul face să depindă „mântuirea sa veşnică". În opoziţie cu acestea, domeniul „obiectului" şi al „obiectivităţii" se raportează la stări de lucruri în care subiectul poate să rămână la o distanţă marcată prin lipsa de interes. Acesta este domeniul în care se mişcă ştiinţele, al căror scop este tocmai de a elimina tot ceea ce este subiectiv. Kierkegaard dă să se înţeleagă că cele două domenii sunt complet diferite şi nu pot comunica între ele.

De aceea este necesar ca pentru cele două domenii să fie adoptate două concepte diferite ale adevărului. Adevărul obiectiv, ştiinţific – însă şi cel filosofic-speculativ – are un caracter ipotetic şi în acelaşi timp aproximativ, el este întotdeauna numai relativ. Adevărul subiectiv este individual, concret şi absolut. Aplicând la domeniul religios, care este întodeauna unul subiectiv, înseamnă că cercetarea teologică istoric-critică, orientată spre idealul obiectivităţii, nu poate niciodată descoperi un adevăr al credinţei. Adevărul credinţei este mai degrabă o chestiune de decizie, care nu poate fi înlocuită prin erudiţia istorică. În măsura în care cercetarea ştiinţifică insinuează că ea ar putea face superfluă decizia credinţei, ia naştere într-adevăr o duşmănie între credinţă şi ştiinţă. De aceea, credinţa nu este ceva inferior ştiinţei, ci cu totul altceva. Adevărul subiectiv nu înseamnă numai că un subiect recunoaşte ceva ca adevărat, ci el constă „în transformarea subiectului în sine însuşi".

Kierkegaard încearcă să clarifice această separare insurmontabilă a celor două concepte ale adevărului, recurgând la o reflecţie a lui Lessing. Într-o scrisoare către „domnul director Schumann din Hannover" din anul 1777, Lessing a făcut o trimitere la paradoxul care ar consta în faptul că noi posedăm numai dovezi istorice asupra adevărului religios al creştinismului şi că, de aceea, caracterul de revelaţie adeverit prin intermediul minunilor ne-ar rămâne închis nouă contemporanilor. Îndoiala sa culminează în observaţia că „prăpastia largă şi infamă" care ar exista între cele două pretenţii de adevăr rămâne pentru el de nedepăşit, deşi a încercat „deseori şi cu seriozitate" să facă „saltul".

Kierkegaard preia imaginea despre salt a lui Lessing şi confirmă paradoxul credinţei legat de acesta. Într-adevăr, nu există o trecere treptată de la adevărul ştiinţific, istorico-obiectiv, la adevărul religios-subiectiv al credinţei. Credinţa nu poate fi dobândită decât printr-un salt. Kierkegaard consideră orice încercare de „mediere" între cele două domenii ca lipsită de onestitate, pentru că aceasta nu face decât să ascundă greutatea insurmontabilă a deciziei credinţei. Adevărul subiectiv nu trebuie să aibă întotdeauna un caracter religios şi nici nu trebuie să fie cel al creştinismului, însă pentru Kierkegaard adevărul subiectiv şi-a aflat cea mai înaltă expresie în sarcina de a deveni un creştin. Într-o formulare nereligioasă: de ideea adevărului subiectiv se leagă sarcina de a deveni în genere un subiect; aceasta este „cea mai înaltă sarcină“ care „îi revine oricărui om“. Numai în acest fel existenţa omului primeşte o „calitate etică“. În „Postscriptum neştiinţific de încheiere“, Kierkegaard nu mai înţelege prin etică acel comportament care decurge din ideea generalităţii, cum apărea încă în „Teamă şi cutremurare“, ci disponibilitatea de a-ţi asuma responsabilitatea propriei decizii. În primă instanţă, decizia nu se raportează însă la acţiuni exterioare, ci la ceva „interior“: eticul este interioritatea. Imperativul care decurge din această etică sună: Îndrăzneşte să devii un individ unic! Această sarcină însoţeşte întreaga viaţă, este chiar sarcina vieţii înseşi. Kierkegaard clarifică aceste idei folosindu-se de o comparaţie:

> *Atunci când într-un examen scris tinerii au patru ore la dispoziţie pentru a-şi termina lucrarea, nu schimbă nimic faptul că cineva termină înainte sau foloseşte întregul timp pus la dispoziţie. Aici sarcina primită este una, iar timpul alta. Însă acolo unde timpul însuşi este sarcina, devine o greşeală să termini înainte de termen... La fel acolo unde sarcina este viaţa. A încheia cu viaţa de îndată ce viaţa a încheiat cu cineva, aceasta înseamnă tocmai a nu-ţi realiza sarcina (GW 16, I, pp. 154).*

De sarcinile vieţii ţine, de exemplu, a înţelege propria moarte ca pe o întâmplare temporal incertă, însă inevitabilă. Tot ceea ce se spune în termeni generali despre om ca fiinţă muritoare în „discursurile festive“, nu eliberează subiectul de sarcina de a se pune în relaţie cu propria moarte. Numai în acest fel dobândeşte individul subiectivitate; căci

> *dacă sarcina este de a deveni subiectiv, atunci, pentru subiectul individual, reflecţia asupra morţii nu este ceva în genere, ci o acţiune; căci tocmai în aceasta constă dezvoltarea subiectivităţii, în faptul că omul, acţionând în gândirea sa asupra propriei sale existenţe, se prelucrează pe sine însuşi; în faptul că el gândeşte în mod real lucrurile pe care le gândeşte, în măsura în care le realizează; în faptul că el nu se rezumă doar la a gândi la un moment dat: acum trebuie să ai în fiecare*

> *clipă în vedere acest lucru, ci chiar să aibă în fiecare clipă în vedere acest lucru. Aici devine, firește, totul tot mai subiectiv, lucru care este întrutotul normal atunci când se are în vedere dezvoltarea subiectivității (GW 16, I, pp. 159).*

Asemănător stau lucrurile și în problema nemuririi. Aici nu este vorba să întrebi, ca un „docent privat dresat“ – probabil este avut în vedere Feuerbach –, despre nemurirea sufletului înțeleasă abstract ca „om în genere”, căci în esența sa problema nemuririi nu este o problemă „predată“; ea este o problemă a „interiorității“, iar aceasta înseamnă că ea poate fi pusă și rezolvată numai de către subiect, adică „în mod subiectiv“. Obiectiv problema poate fi rezolvată la fel de puțin ca și problema existenței lui Dumnezeu. Trebuie remarcat că aici nu e adecvată atitudinea voinței de a dovedi. Hotărâtor este mai degrabă modul în care problema nemuririi este legată cu subiectivitatea. Iar aici lucrurile stau astfel: nemurirea trebuie înțeleasă ca „interes pătimaș“ al subiectivității și tocmai în acest interes stă dovada ei. În acest mod Kierkegaard introduce două concepte diferite de cunoaștere și adevăr:

> *Orice proces esențial de cunoaștere se referă la existență sau: numai acea cunoaștere a cărei relație cu existența este esențială este cunoaștere esențială. Cunoașterea care, îndreptată către interior, în reflecția interiorității nu se referă la existență este, în mod esențial, cunoaștere prin întâmplare, nivelul și cuprinderea sa sunt în mod esențial indiferente (GW 16, I, 188).*

Chiar dacă Kierkegaard pune mereu problema existenței în legătură cu dezideratele creștinismului, el nu identifică totuși cele două domenii. Încă din disertația sa, el a recunoscut în filosofia greacă posibilitatea unei gândiri existențiale. Astfel, Socrate a arătat cu privire la problema nemuririi ce înseamnă a gândi existențial:

> *Să-l privim pe Socrate!... El pune problema într-un mod obiectiv problematic: dacă există o nemurire. Atunci a fost el oare... un sceptic? Cu nici un chip! Căci pentru acest „Dacă“ el pune în joc întreaga lui viață, înfruntă moartea, iar întreaga viață și-a adaptat-o la pasiunea infinitudinii, astfel încât aceasta să fie considerată ca acceptabilă – dacă există o nemurire. Există un argument mai bun în favoarea nemuririi sufletului? (GW 16, I, 192)*

Acest exemplu ne lămureşte felul în care trebuie rezolvate în genere problemele existenţiale în sensul lui Kierkegaard. Nu ştiinţific, nu speculativ, ci practic, adică în aşa încât cel care există să facă din răspunsul pentru care se decide firul conducător după care îşi călăuzeşte viaţa. Accentul stă în acest caz pe întrebarea: ce însemnătate are un gând pentru existenţa mea? Orice gândire care face abstracţie de existenţa proprie este abstractă, speculaţie goală.

Disperarea

Pentru lucrarea sa „Postscriptum neştiinţific de încheiere", Kierkegaard a ales ca pseudonim numele „Johannes Climacus", cu trimitere la un sihastru grec din secolul al VI-lea, care a scris o carte cu titlul „klimax tou paradeisou" (Scara către paradis). Pentru ultima lui lucrare filosofică în sensul autentic al cuvântului, „Boala de moarte", din anul 1849, alege ca pseudonim „Anti-Climacus" şi indică prin aceasta o atitudine de întoarcere şi de coborâre. În „Boala de moarte" problema existenţei se acutizează printr-o radicalizare sporită a ideilor.

Titlul cărţii este preluat din pasajul învierii din morţi a lui Lazăr, în care Iisus spune: „Această boală nu este spre moarte" (Ioan 11, 4). Această afirmaţie îi prilejuieşte lui Kierkegaard reflecţia că, în genere, nici o boală corporală, nici măcar moartea însăşi, nu trebuie desemnată ca fiind boală menită morţii, ci doar – disperarea. Disperarea, care merită numele de „boala de moarte", este disperarea sinelui. În această scriere sinele ia locul care în „Postscriptumul neştiinţific" îi revenea subiectului şi subiectivităţii. Sinele propriu este pentru om lucrul cel mai important şi mai problematic, este cel ce îl împinge la disperare. Reflecţiile lui Kierkegaard asupra sinelui formează centrul antropologiei sale existenţiale, pentru care toate scrierile de până atunci pot fi înţelese ca pregătitoare.

Dezvoltarea sinelui, care trebuie înţeleasă ca un „progres în conştiinţa sinelui", pare să se apropie, aşa cum dă de înţeles şi această exprimare, de dialectica hegeliană a conştiinţei de sine. În timp ce de dialectica hegeliană rămâne legată ideea că nivelul care este de fiecare dată negat rămâne „păstrat" întotdeauna şi în nivelul superior, pentru Kierkegaard există numai un „Sau – Sau" exclusiv. În locul medierii intră acum „saltul", ruptura radicală, decizia, convertirea. În acelaşi timp, Kierkegaard se apropie în „Boala de moarte" de un model bazat pe nivele sau stadii, aşa cum îl proiectase deja în „Sau – Sau“. Modelul apare cu claritate prin cele trei nivele pe care le poate străbate sinele. Prin sine Kierkegaard înțelege starea de lucruri că omul poate să se înțeleagă pe sine ca pe o relație care se raportează la sine însăşi. Sinele nu înseamnă de aceea pur şi simplu că omul există în felul unei relații, de exemplu ca relație dintre corp şi suflet, ci starea de lucruri că însăşi această relație poate să intre încă o dată într-un raport. Sinele este de aceea în raport cu relația dintre corp şi suflet „terțul pozitiv“. În cazul sinelui este vorba, în comparație cu relația dintre corp şi trup, de un nivel superior al reflecției; în acest sens numeşte Kierkegaard sinele „spirit“. Cu acest nivel al reflecției începe Kierkegaard cartea sa:

> *Omul este spirit. Însă ce este spiritul? Spiritul este sinele. Însă ce este sinele? Sinele este o relație care se raportează la sine însăşi sau este în cadrul acelei relații faptul că relația se raportează la sine însăşi; sinele nu este relația, ci faptul că relația se raportează la sine însăşi (W IV, 13).*

Existența acestei relații care este sinele distinge omul de animale, care nu dispun de un sine. Omul însă nu se poate desprinde de sinele său, acesta fiind lucrul care îl împinge la disperare. Kierkegaard distinge trei forme de disperare: (1) disperarea celui care nu este conştient că are un sine. Pe aceasta o numeşte „disperarea neautentică“, (2) disperarea celui care nu vrea să fie el însuşi şi (3) „disperarea celui care vrea să fie el însuşi“.

Primul tip de disperare este caracterizat prin faptul că omul nu este conştient că este disperat. Acest caz apare atunci când el nu este conştient că are un sine. Din acest motiv el nu este conştient nici de relația defectuoasă în care se află cu sine însuşi. Numai printr-o privire superficială s-ar putea crede că acela care nu se consideră disperat nici nu este. Căci şi o boală a corpului poate să-i rămână bolnavului ascunsă şi să se manifeste doar medicului. La fel şi cunoscătorul sufletelor se pricepe mai bine la procesul disperării decât disperatul. De aceea el se va mulțumi tot atât de puțin cu afirmația unui om că ar fi disperat ca şi cu cea că nu ar fi.

Atât simularea disperării cât şi tăgăduirea ei se dovedesc, la o privire mai atentă, forme ale disperării. De aceea disperarea este starea obişnuită a omului, iar dacă un om „într-adevăr“ nu este disperat, acest lucru trebuie privit ca o excepție neobişnuită. Aceia care spun despre sine că nu ar fi disperați, care, dimpotrivă, îşi reglează comportamentul exterior într-un mod strălucit, se află pe un nivel foarte scăzut al disperării. „Aşa numita siguranţă şi stare de mulţumire“ cu care ei stăpânesc viaţa, îi împiedică să îşi dea seama tocmai de faptul că ei sunt un sine; adică ei tăgăduiesc cu disperare sinele lor.

Trecerea de la această formă neautentică de disperare la cele autentice constă în ajungerea la conştiinţă a sinelui propriu. Iar acest lucru se petrece de regulă sub influenţa loviturilor exterioare ale destinului. Pentru a se ajunge la disperarea autentică este necesar de fiecare dată un proces de ajungere la conştiinţă. Conştiinţa este lucrul hotărâtor pentru sine; căci o dată cu conştiinţa care se dezvoltă ia naştere o conştiinţă de sine, iar aceasta creşte o dată cu voinţa. Însă în voinţă se manifestă sinele.

Sinele care devine conştient de sine ca voinţă este conştient de libertatea sa, mai mult, „sinele este libertatea“. În legătură cu libertatea se află fireşte în acelaşi timp conştiinţa infinitei responsabilităţi. Deşi ajungerea la conştiinţă a propriului sine este legată de conştiinţa disperării, această evoluţie sau acest pas către propria conştiinţă de sine este pentru om lucrul cel mai primejdios, însă şi unica posibilitate care-l duce mai departe.

> *Disperatul care nu ştie că este disperat este, în comparaţie cu cel care este conştient de acest lucru, cu un singur act negativ mai îndepărtat de adevăr şi de salvare. Disperarea însăşi este o negativitate, ignorarea acestui lucru este o nouă negativitate. Pentru a dobândi însă adevărul, trebuie străbătută orice negativitate; căci aici se adevereşte ceea ce vorba populară povesteşte despre anularea unei anumite vrăji: invocaţia trebuie să fie rostită în întregime de la sfârşit la început, altfel vraja nu este anulată (W IV, 42).*

Acela însă care într-o situaţie de criză a devenit atent la sinele său ar dori ca sinele său – adică el însuşi – să fie altfel decât este. El ar vrea să fie un altul, să aibă un alt sine. El îşi consideră sinele ca pe o haină pe care o poţi schimba atunci când nu-ţi mai place. Însă ce s-ar întâmpla dacă omul ar primi cu adevărat un alt sine, dacă ar deveni cu adevărat un altul – s-ar mai putea el atunci în genere recunoaşte?

Forma opusă de disperare este a celui care vrea să fie el însuşi. Ea are caracterul frondei şi îşi are temeiul în aceea că cel care a căzut pradă ei vrea ca sinele său să fie determinat de el însuşi. El vrea doar să fie totul pornind de la sine. El este conştient de el însuşi ca de un sine infinit.

> *Pentru a atinge disperarea celui care vrea să fie el însuşi, este nevoie de conştiinţa unui sine infinit. Cu toate acestea, acest sine infinit este de fapt numai forma cea mai abstractă, posibilitatea cea mai abstractă a sinelui. Şi acesta este sinele care vrea el cu disperare să fie, desprinzând sinele din oricare relaţie cu o putere pe care el a instaurat-o sau din reprezentarea că o astfel de putere există. Cu ajutorul acestei forme infinite sinele vrea cu disperare să dispună de sine însuşi sau să se creeze pe sine însuşi, să-şi transforme sinele în cel pe care îl vrea el, să decidă ce trebuie şi ce nu trebuie să aibă în sinele său concret (W IV, 66).*

El vrea să hotărască asupra lui însuşi, să se creeze pe sine însuşi, să facă din sinele său ceea ce vrea el însuşi să fie şi să elimine orice determinaţie străină. Aceasta înseamnă însă, de asemenea, că respinge orice ajutor. Din acest motiv el respinge şi acel ajutor care, „prin forţa absurdului“, ar putea să vină de la Dumnezeu. Ambele forme de disperare, disperarea celui care nu vrea să fie el însuşi şi disperarea celui ce vrea să fie el însuşi, sunt desemnate de Kierkegaard ca „păcat“. Disperarea este un păcat pentru că, atât la modul pozitiv cât şi la modul negativ, sinele se raportează numai la el însuşi şi nu vrea să fie întemeiat pornind de la Dumnezeu. Conceptul opus păcatului nu este cel de virtute, ci cel de credinţă. Acesta conţine decizia, care pentru intelect este contradictorie şi paradoxală, de a întemeia sinele propriu în Dumnezeu, deşi el este şi vrea să fie el însuşi.

Despre influenţa istorică

Influenţa istorică a lui Kierkegaard începe cu oarecare întârziere, abia la începutul secolului al XX-lea. În legătură cu aceasta trebuie menţionată mai întâi „teologia dialectică“ a lui Rudolf Bultmann, Karl Barth, Emil Brunner şi Friedrich Gogarten care, spre deosebire de „protestantismul cultural“, a accentuat absoluta inaccesibilitate şi diferenţă de natură a lui Dumnezeu.

În cadrul filosofiei, Kierkegaard a lăsat urme inconfundabile în „Fiinţă şi timp“ a lui Martin Heidegger. „Existenţialii“ esenţiali, ca „angoasa“, „libertatea“, „fiinţa-întru-moarte“, „conştiinţa“ ş.a.m.d. se referă în mod direct la Kierkegaard. Kierkegaard are de asemenea o însemnătate centrală pentru filosofia lui Karl Jaspers, care a formulat conceptele de „menţinere a existenţei“, „salt“ şi „comunicare existențială" sprijinindu-se pe Kierkegaard. Jean-Paul Sartre și Albert Camus l-au smuls pe Kierkegaard din contextul religios și au subliniat în acord cu el responsabilitatea proprie a individului. Această interpretare a fost posibilă pentru că Kierkegaard însuși a descris momente esențiale ale existenței independent de implicațiile religioase.

Uimitor este însă faptul că Theodor W. Adorno, care l-a criticat cu putere în disertația sa de abilitare „Kierkegaard. Construcția esteticului" și i-a reproșat punctul de vedere „mic-burghez" al unei „morale de clasă", în scrierile sale mai târzii a apărat inviolabilitatea subiectivității individuale față de orice pretenție de dominație a „sistemului" și, prin aceasta, a reluat teme centrale ale gândirii lui Kierkegaard, chiar titlul lucrării sale principale, „Dialectica negativă", fiind preluat direct din opera lui.

Scrieri: *Samelde Vaerker*, Udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, Kopenhagen 1920-1936. – *Gesammelte Werke*, trad. și adnotată de E. Hirsch, Abt. 1 ff, Düsseldorf 1950ff. – *Gesammelte Werke in 31 Bden.*, ed. de E. Hirsch și H. Gerdes, Gütersloh 1984 ff (licență Diederich-Verlags) (*GW*) – *Werke*, trad. și cu glosar, bibliografie și un eseu pentru înțelegerea operei, ed. de L. Richter, Reinbek bei Hamburg 1960 ff (*W*).

Literatură: Th. W. Adorno: *Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt a. M. 1966. – H. Fahrenbach: *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, Frankfurt a. M. 1968. – E. Pivcevic: *Ironie als Daseinsform bei Kierkegaard*, Gütersloh 1960. – L. Richter: *Begriff der Subjektivität bei kierkegaard*, Würzburg 1934. – P. P. Rohde: *Sören Kierkegaard mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1990. – C.-A. Scheier: *Kierkegaards Ärgernis. Die Logik der Faktizität in den „Philosophischen Bissen*", Freiburg 1983. – H.-H. Schrey (ed.): *Sören Kierkegaard*, Darmstadt 1971. – W. Schulz: *Existenz und System Sören Kierkegaards*, Pfullingen 1966. – H. Schweppenhäuser: *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation*, Frankfurt a. M. 1967. – M. Theunissen (ed.): *Materialien zur Philosophie Soeren Kierkegaards*, Frankfurt a. M. 1979. – Același autor: *Der Begriff der Verzweiflung*, Frankfurt a. M. 1993.

Karl Marx

(1818-1883)

Locul vechii societăți burgheze, cu clasele ei și cu antagonismul dintre ele, îl ia o asociere în care dezvoltarea liberă a fiecăruia constituie condiția dezvoltării libere a tuturor (W II, 843).

Viața și opera

O dezbatere asupra lui Marx stă sub noi auspicii după descompunerea Uniunii Sovietice. Dacă deja a fost greu până acum să se distingă între marxism, ca doctrină despărțită în multiple ramuri, și realitatea istorico-politică numită astfel, este important acum sub un nou aspect să facem investigații asupra omului de la care a plecat acea doctrină, ca și o importantă parte a istoriei secolului al XX-lea. La întrebarea pusă de Ernst Bloch, dacă marxismul a transformat opera lui Karl Marx, făcând-o mai inteligibilă sau făcând-o de nerecunoscut, poate răspunde numai cineva care cunoaște intențiile esențiale ale operei lui Marx.

Karl Marx s-a născut la Trier, la 5.5.1818, ca cel de-al treilea fiu din cei nouă copii ai avocatului Heinrich Marx și ai soției sale Henriette, care proveneau amândoi dintr-o familie de rabini. Pentru a putea lucra ca avocat într-un tribunal, tatăl său se convertește la protestantism. Începând din 1835/36 Marx studiază mai întâi la Bonn, apoi în Berlin dreptul, filosofia și istoria, și obține titlul de doctor în 1841 la Jena cu o disertație filosofică pe tema „Despre diferența dintre filosofia democritiană și epicureană a naturii". În 1842 lucrează la „Gazeta Rinului" care apare la Köln și preia la 15.10 conducerea redacției. În mai multe articole se confruntă cu problema socială. În martie 1843 Marx explică retragerea sa de la redacție ca fiind „urmarea măsurilor cenzoriale actuale". Ziarul este interzis începând cu 1.4.1843. La 12.6.1843 se căsătorește cu Marx Jenny de Westphalia, fiica consilierului guvernamental de orientare liberală și iluministă, Johann Ludwig de Westphalia, pe care Marx îl venerează și căruia i-a dedicat disertația sa.

Împreună cu soţia sa se mută în octombrie 1843 la Paris şi studiază lucrările socialiştilor francezi. Împreună cu Arnold Ruge editează acolo în februarie 1844 „Anuarul germano-francez", din care apare numai un caiet. Acesta conţine contribuţiile lui Marx „Despre problema evreiască" şi „Despre critica filosofiei hegeliene a dreptului. Introducere". În Paris, unde îi cunoaşte pe Bakunin, Proudhon şi Heine, leagă o prietenie de o viaţă cu Engels. În ianuarie 1845, la cererea guvernului prusac, Marx este expulzat din Franţa datorită articolului antiprusac din gazeta pariziană „Înainte". Pleacă cu soţia sa la Bruxelles unde rămâne până în februarie 1848. Printr-o circulară adresată primarului general din Trier, Marx se retrage din „uniunea supuşilor" prusaci şi devine astfel apatrid. Începe să aibă din ce în ce mai multe greutăţi financiare, din care Engels îl va ajuta mereu să iasă până la moartea sa. În cursul revoluţiei din februarie 1848, Marx este arestat de poliţia belgiană şi în cele din urmă expulzat. În schimb, guvernul francez abrogă decizia de expulzare apărută sub Guizot şi îl invită la Paris. În aceeaşi lună publică „Manifestul Partidului Comunist" la care Engels făcuse un proiect preliminar.

După răzvrătirea muncitorilor berlinezi de la 18.3.1848, Marx şi Engels se întorc înapoi în Germania şi pun la cale apariţia „Noii Gazete a Rinului". Aceasta pledează în favoarea muncitorilor, a „plebeilor", şi cheamă în acelaşi timp la luptă împotriva Rusiei ţariste. Marx este acuzat de instigare la revoltă armată, dar este achitat de curtea de juraţi din Köln. Ca apatrid este expulzat la 16.5.1849 din Germania, stabilindu-şi locuinţa definitivă la Londra.

Din „Revista politico-economică", plănuită ca succesoare a „Noii Gazete a Rinului", apar în cursul anului 1850 numai cinci fascicule printre care cea intitulată „Lupte de clasă în Franţa" scrisă de Marx. E vorba de o analiză a eşecului revoluţiei de la 1848. Cu toate acestea, Marx este convins de iminenţa unei revoluţii proletare şi dezvoltă ideea unei „revoluţii permanente". Între socialiştii germani şi francezi organizaţi politic care se refugiaseră în Anglia şi care constituiseră un „comitet al refugiaţilor", ies la iveală curând diferende, care conduc la o izolare teoretică şi practică a lui Marx şi Engels faţă de aceştia. În această situaţie, adică începând cu 1851, Marx se adânceşte din nou în studiul economiei naţionale şi foloseşte în acest scop Biblioteca Muzeului Britanic. Situaţia sa financiară şi familială (propria boală, boala soţiei şi a copiilor, dintre care trei au murit) rămâne în continuare precară. Pentru a o îmbunătăţi, Marx compune în perioada dintre 1851 şi 1862 articole de ziar, printre altele şi pentru „New York Tribune", o activitate care-l constrânge la o luare de poziţie faţă de politica momentului, dar care contrazice pe de altă parte interesele sale teoretice.

În 1864 este întemeiată la Londra „Asociaţia oamenilor muncii", aşa numita „Internaţionala întâia". Marx joacă un rol conducător în această asociaţie. În Germania Ferdinand Lassalle a înfiinţat cu puţin înainte, în 1863, „Uniunea generală a muncitorilor din Germania", a cărei politică Marx a combătut-o cu hotărâre. În 1867 apare primul volum din „Capitalul", lucrare proiectată în trei volume, cu subtitlul „Critică a economiei politice. Procesul de producţie al capitalului".

În anul 1875 se unifică la Gotha „Uniunea generală a muncitorilor germani" şi „Partidul muncitorilor social-democraţi din Germania", înfiinţat în 1869 de Bebel şi Liebknecht. „Programul de la Gotha", proiectat cu această ocazie, este aspru criticat de Marx. Luptele intestine care se dezvoltă în „Internaţionala întâia" conduc la dizolvarea sa în anul 1876. La 14.3.1883 moare Karl Marx. Cuprinzătoarea sa operă apare abia după moartea lui. Al doilea volum din „Capitalul" este editat în 1885, iar cel de-al treilea în 1894, de către Engels. Între 1905 şi 1910 apar „Teorii despre plusvaloare", în 1913 corespondenţa dintre Marx şi Engels. Ediţia „Marx-Engels – Opere complete", începută la 1927, nu a fost încă încheiată.

Scrierile timpurii

O lectură a disertaţiei lui Marx ne face să înţelegem începuturile schemelor de gândire de mai târziu, caracteristice pentru el. Tema „diferenţa dintre filosofia democritiană şi cea epicureană a naturii" pare a fi de interes doar pentru istoria filosofiei. Cu toate acestea, la o privire mai atentă, ies la iveală importante atitudini teoretice proprii. Marx se consideră, în ciuda câtorva diferenţe însemnate, într-o oarecare măsură hegelian, lucru care în anul 1841 nu mai era deloc de la sine înţeles. Chiar dacă în textul principal al disertaţiei, aşa cum a fost păstrat, Hegel nu este menţionat, abordarea interpretativă este determinată până şi în alegerea cuvintelor de gândirea hegeliană. Marx îl interpretează pe Epicur, spre deosebire de istoria tradiţională a filosofiei în care acesta trece mereu doar ca un discipol neînsemnat al lui Democrit, ca pe un gânditor autonom. Pentru el Epicur este gânditorul „absolutului" şi al „libertăţii conştiinţei de sine".

Pentru a salva principiul libertății, Epicur – consideră Marx –, spre deosebire de Democrit care a mizat pe „necesitate”, a pus la loc de cinste în sistemul său „întâmplarea”. Libertatea şi conştiința de sine sunt însă, după Marx, legate în modul cel mai intim. Libertatea conştiinței de sine iese la iveală în actul gândirii, căci subiectul gânditor trece dincolo de orice limită. Cum poate fi însă libertatea gândirii preluată într-o concepție al cărei punct de plecare îl constituie atomii şi spațiul gol? Vorbind în termeni fizici, ea este posibilă prin „întâmplare”, astfel încât Epicur vorbeşte de-a dreptul despre o „întâmplare a gândirii”. Privind din perspectiva conştiinței de sine a omului, gândirea are loc printr-un act de reflecție. Prin aceasta omul depăşeşte „puterea poftelor”, tot ceea ce este în el „simplă natură”, şi se face pe sine însuşi obiect. Rezultatul acestui act de „respingere” este conştiința de sine.

Din perspectiva filosofiei naturii acest proces poate fi interpretat ca o reflecție a naturii asupra sa însăşi:

> *În actul ascultării natura se aude pe sine însăşi, în cel al mirosirii se miroase pe sine însăşi, în vedere se vede pe sine însăşi. Sensibilitatea umană este astfel mediul în care, ca într-un focar, procesele naturii se reflectă şi dau naştere dimensiunii interioare a fenomenelor (W 1, 59).*

Schemele gândirii dialectice hegeliene sunt unite în acest fel cu filosofia naturii a lui Schelling, însă spre deosebire de aceştia doi, Marx introduce un accent pronunțat de critică a religiei. Astfel, pentru el Prometeu, care în tragedia lui Eschil îi ponegreşte pe zei, devine „cel mai de seamă sfânt şi martir din calendarul filosofic”, iar prin Epicur îi critică pe aceia care cred că omul ar avea nevoie de paradis. Credința în zei este expresia prostiei umane şi a superstiției.

Dar abia din lucrările pregătitoare pentru disertație reiese cu claritate felul în care Marx compară epoca din istoria filosofiei tratată de el cu propria lui epocă, adică epoca de după moartea lui Hegel. În filosofia hegeliană lumea în totalitatea ei a fost, e de părere Marx, concepută teoretic şi prin aceasta a fost pregătită „transformarea sa într-o raportare practică la realitate”. Fisurile care se ivesc în sistemul speculativ al lui Hegel nu pot fi înlăturate prin diminuarea aspectului lor teoretic sau prin punerea în acord cu „nevoile reale”, ci numai prin îndreptarea filosofiei către un câmp cu totul nou de interogare. Acest lucru devine posibil prin faptul că filosofia îşi recunoaşte aspectul său propriu de „praxis", iar acesta trebuie înțeles drept „critică". Praxisul filosofiei se iveşte sub forma teoriei. E vorba de o teorie critică care măsoară existența particulară în funcție de „esență" şi realitatea specifică în funcție de idee.

Principiul criticii conduce la o sciziune în filosofie. În timp ce, pe de o parte, ea caută să ajungă la desăvârşire ca filosofie, ea stă în acelaşi timp într-o relație de tensiune cu un altceva, cu ceva ce ea nu este.

> *În timp ce filosofia ca voință se întoarce împotriva lumii fenomenale, sistemul este redus la o totalitate abstractă, adică devine o parte a lumii care se opune unei alte părți. Relația sa cu lumea este o relație de reflecție. Însuflețit de instinctul de a se realiza, el ajunge în tensiune față de celălalt. Mulțumirea şi rotunjimea interioară sunt distruse. Ceea ce era lumină interioară devine flacără mistuitoare care se îndreaptă către exterior. De aici decurge faptul că mişcarea prin care lumea devine filosofică este mişcarea prin care filosofia devine la rândul ei ceva mundan, că realizarea ei este în acelaşi timp pieirea ei, că ceea ce dobândeşte în exterior constituie propriul său neajuns lăuntric (Frühschriften, 17).*

Aceste reflecții marchează nucleul gândirii lui Marx la momentul redactării disertației sale. Ele se află într-o corelație slabă şi totuşi sesizabilă cu aceasta. Le uneşte gândul conştiinței de sine particulare, critice a individului. Delimitarea față de Hegel reiese nu numai din critica pe care o face religiei, ci în genere din principiul criticii. Este vorba de critica unei filosofii care credea în mod greşit că ar fi cuprins deja în sine totalitatea lumii. Redusă la o formulă, distanțarea lui Marx de gândirea sistematică a lui Hegel constă în faptul că el pune sub semnul întrebării caracterul mijlocitor şi reconciliator al gândirii filosofice a acestuia şi scoate în evidență în locul lui „neîmpăcatele“ diferențe din sânul realității. Ele pun în evidență necesitatea praxisului. Aceste teme ale gândirii sale ies la iveală în articolul „Asupra criticii filosofiei hegeliene a dreptului. Introducere“ din 1844. În critica sa, Marx preia şi aspecte din critica religiei a lui Feuerbach, aşa cum dovedeşte următoarea formulare:

> *Omul, care în realitatea fantastică a paradisului, unde el căuta un supraom, a găsit numai reflexia lui însuşi, nu va mai fi înclinat să găsească numai aparența sa însăşi, numai*

> *neomul, atunci când el caută şi trebuie să caute adevărata sa realitate.*
>
> *Fundamentul criticii ireligioase este: omul face religia, nu religia îl face pe om. Religia este conştiinţa de sine şi sentimentul de sine al omului care fie încă nu s-a dobândit pe sine, fie s-a pierdut deja din nou... Ea este realizarea fantastică a esenţei umane, fiindcă esenţa umană nu posedă o realitate autentică. Lupta împotriva religiei este prin urmare în mod mijlocit lupta împotriva acelei lumi a cărei aromă spirituală este religia.*
>
> *Mizeria religiei este pe de o parte expresia mizeriei reale, pe de altă parte protestul împotriva mizeriei reale. Religia este oftatul creaturii asuprite, sentimentul unei lumi fără inimă ca şi spiritul situaţiilor lipsite de spirit. Ea este opiumul poporului (MEW 1, 378).*

Critica se leagă pentru Marx cu tema transformării „realităţii“, a „adevăratei realităţi“ a omului, punctul de plecare al oricărei gândiri şi acţiuni. Este cuprinsă aici şi ideea că filosofia hegeliană nu a reuşit să dea seama în mod corect de realitate. Situaţia „omului real“ devine pentru Marx punctul crucial al noii sale abordări filosofice. Dar cum este posibil acest lucru? În esenţă printr-o critică devenită radicală.

> *Arma criticii nu poate înlocui, fireşte, critica armelor, forţa materiei trebuie distrusă prin forţa materiei, numai că teoria devine de asemenea forţă a materiei de îndată ce cuprinde masele. Teoria este capabilă să impresioneze masele de îndată ce argumentează ad hominem, şi ea argumentează ad hominem de îndată ce devine radicală. A fi radical înseamnă a ajunge la rădăcina lucrurilor. Rădăcina pentru om este însă omul însuşi. Dovada evidentă pentru radicalismul teoriei germane, deci pentru energia ei practică, este punctul său de plecare în ferma depăşire pozitivă a religiei. Critica religiei se sfârşeşte cu doctrina că omul ar fi lucrul cel mai important pentru om, prin urmare cu imperativul categoric de a distruge toate relaţiile în care omul este înjosit, îngenunchiat, este o fiinţă părăsită şi dispreţuită (MEW 1, 385).*

Însă Marx atrage şi aici atenţia asupra faptului că nu se poate vorbi pur şi simplu despre „om“, căci oamenii se află în relaţii sociale foarte diferite. Poporul este împărțit în clase, iar procesul istoric al „emancipării omului“ poate pleca numai de la o clasă care posedă un „caracter universal“. Aceasta este proletariatul. Aceasta este clasa „care are un caracter universal conferit prin suferința universală“. Emanciparea omului este dependentă de cooperarea dintre o filosofie devenită critică și un praxis revoluționar al proletariatului. Având în vedere că sarcina primeia este de a conștientiza și de a face publică starea de asuprire existentă, proletariatul obține în același timp, prin realizarea nevoilor sale, „emanciparea omului“ anticipată de filosofie. Filosofia și proletariatul formează de aceea o alianță practic-revoluționară.

În „Manuscrisele economico-filosofice“ din 1844, care au apărut pentru prima oară în 1932, Marx analizează situația proletariatului din perspectiva „înstrăinării“ și a „autoînstrăinării“ omului. Aceste „Manuscrise“ reprezintă un punct de cotitură decisiv în opera lui Marx, deoarece ele arată măsura în care Marx s-a dedicat problemelor economice după stabilirea sa la Paris. Socialiștii francezi, ca și studiile de economie ale lui Engels, joacă aici un rol important. „Manuscrisele economico-politice“, numite de asemenea „Manuscrisele pariziene“, reunesc de aceea elemente teoretice foarte diferite. Considerațiile despre economia națională ale lui Adam Smith și David Ricardo lărgesc critica religiei a lui Feuerbach care, cu toate acestea, rămâne la baza abordării sale teoretice. Feuerbach este pentru el în genere „cel care a depășit cu adevărat“ vechea filosofie. Cu ajutorul lui, Marx realizează o cotitură antropologică în urma căreia el nu mai interpretează omul doar ca pe un „spirit subiectiv“, în sensul lui Hegel, ci ca pe o ființă sensibilă, condiționată natural. Marx subliniază, împreună cu Feuerbach și împotriva lui Hegel, faptul că omul este „de la bun început *natură*“.

> *Omul este în mod nemijlocit **ființă naturală**. Ca ființă naturală și ca ființă naturală însuflețită el este, înzestrat fiind parțial cu forțe naturale, cu forțe vitale, o ființă naturală activă; aceste forțe există în el ca aptitudini și capacități, ca instincte; parțial, ca ființă naturală, corporală, sensibilă, obiectuală, el este o ființă precară, condiționată și limitată, așa cum sunt planta și animalul, adică obiectele instinctelor sale există în afara lui, ca obiecte independente de el; însă aceste obiecte sunt obiecte ale nevoii sale de a-și exercita și confirma forțele esențiale, obiecte indispensabile, esențiale... Foamea este o necesitate naturală; ea are nevoie de aceea de*

> *o natură din afara sa, de un obiect din afara sa, pentru a fi satisfăcută, pentru a fi potolită. Foamea este nevoia obiectuală a unui trup de un obiect aflat în afara sa, indispensabil pentru integrarea şi afirmarea sa esenţială (Frühschriften, 274).*

Naturalismul lui Feuerbach oferă pentru Marx un răspuns la întrebarea despre omul „real". Realitate înseamnă naturalitate. Faptul că omul se află faţă de natură într-o relaţie de necesitate, de suferinţă şi de pasiune, constituie pentru Marx punctul de plecare pentru a determina mai precis comportamentul natural al omului. Răspunsul omului la nevoia sa este o activitate specifică: „munca". Cu conceptul de muncă Marx depăşeşte cu un pas naturalismul antropologic al lui Feuerbach; dar el pune în acelaşi timp în lumină, sub noi auspicii, un aspect esenţial al filosofiei lui Hegel. El apreciază explicit reabilitarea filosofică a muncii făcută de Hegel, pentru ca apoi să-i adauge, fireşte, o limitare decisivă:

> *Ideea de bază a „fenomenologiei" hegeliene şi a rezultatului ei final – dialectica negativităţii ca principiu al mişcării şi al generării – este, prin urmare, faptul că Hegel concepe autogenerarea omului ca un proces, obiectualizarea ca dezobiectualizare, ca înstrăinare şi ca anulare a acestei înstrăinări; faptul că el surprinde esenţa muncii, iar pe omul concret, omul care este adevărat pentru că este real, îl concepe ca rezultat al muncii proprii... Hegel se înscrie în punctul de vedere al economiei naţionale moderne. El concepe munca ca esenţă a omului, ca esenţă autovalorizatoare a acestuia, el vede numai latura pozitivă a muncii, nu şi pe cea negativă... Munca, aşa cum o cunoaşte şi recunoaşte Hegel, are un caracter* abstract *spiritual. (Frühschriften, pp. 269)*

Prin preluarea antropologiei lui Feuerbach, Marx dă o formulare nouă conceptului de muncă. Prin muncă el înţelege procesul „viu" şi „real" al confruntării omului cu natura. Munca este răspunsul activ al omului la nevoile sale naturale.

Acest proces este perturbat de relaţiile sociale specifice în care are loc. Această perturbare este desemnată de Marx ca înstrăinare, care este în acelaşi timp o „autoînstrăinare" a omului. Cauza înstrăinării trebuie văzută în faptul că muncitorul nu-şi foloseşte forţa de muncă în interesul propriu, ci este supus cu activitatea sa procesului de valorificare a capitalului, iar acesta se orientează spre conceptul de marfă. Din perspectiva capitalului muncitorul devine de aceea o marfă.

> *Cota cea mai mică şi singura necesară de salarizare este subzistența muncitorului în timpul muncii, astfel încât să-şi poată hrăni familia, şi specia muncitorilor să nu dispară. Salariul obişnuit este, după părerea lui Smith, cel mai mic care este suportat de simpla humanité, adică de o existență animalică.*
>
> Cererea de oameni *reglează în mod necesar producția acestora, ca pe a oricărei alte mărfi. Dacă oferta este mult mai mare decât cererea, atunci o parte a muncitorilor decade la starea de cerşetorie sau de muritori de foame. Existența muncitorului este redusă astfel la condiția de existență a oricărei alte mărfi. Muncitorul a devenit o marfă şi este un noroc pentru el dacă poate să se vândă (W I, 511).*

Marx distinge patru aspecte ale înstrăinării. Primul conține ideea că produsele fabricate de muncitor i se opun ca o lume străină, care nu-i aparține, şi că natura ca fundament al vieții omului dispare, întrucât este transformată într-o lume de mărfuri. Al doilea aspect subliniază faptul că în cazul fabricării produselor este vorba de o activitate constrângătoare, care nu este aleasă în mod liber.

> *Muncitorul nu poate să creeze nimic fără natură, fără lumea sensibilă exterioară. Ea este materialul prin care munca sa se realizează, în care este activă, pornind de la care şi prin intermediul căreia ea produce.*
>
> *Cum natura oferă însă sursa vitală a muncii, în sensul că munca nu poate trăi fără obiectele asupra cărora este exercitată, ea oferă pe de altă parte şi sursa vitală în sensul mai restrâns, că este sursa subzistenței fizice a muncitorului însuşi.*
>
> *Cu cât muncitorul prin munca sa îşi însuşeşte mai mult lumea exterioară, natura sensibilă, cu atât mai mult sursa vieții, sursa de hrană i se sustrage, în două sensuri: mai întâi, prin faptul că lumea sensibilă exterioară încetează tot mai mult să fie un obiect care aparține muncii sale, o sursă vitală pentru munca sa; în al doilea rând, prin faptul că ea încetează tot mai mult să fie o sursă de viață în sens nemijlocit, ca sursă a subzistenței fizice a muncitorului... Înstrăinarea, alienarea în însăşi activitatea muncii, se rezumă în înstrăinarea de obiectul muncii.*

> *În ce constă alienarea muncii? Mai întâi, în faptul că munca îi este muncitorului exterioară, adică nu ține de esența sa, că el de aceea nu se afirmă pe sine, ci se neagă prin munca sa, că nu este mulțumit, ci se simte nefericit, că nu dezvoltă o energie psihică şi spirituală în mod liber, ci îşi supune trupul la privațiuni şi-şi ruinează spiritul. Muncitorul nu se simte de aceea la sine decât în afara muncii, iar în timpul muncii în afara sa. El se simte acasă atunci când nu lucrează, iar atunci când lucrează nu se mai simte acasă. Munca sa, de aceea, nu este făcută de bună voie, ci silită, muncă forțată (W I, pp. 562).*

Al treilea aspect se referă la faptul că muncitorul se îndepărtează în timpul activității sale de conceptul de esență al omului, potrivit căruia omul trebuie înțeles – spre deosebire de animale – ca o viețuitoare ce produce conştient, liber şi universal. Prin înstrăinarea de „esența speciei“, cum se exprimă Marx, determinarea esențială a omului este degradată la un simplu mijloc de conservare a vieții. În sfârşit, al patrulea aspect conține înstrăinarea omului muncitor de toți ceilalți oameni. În procesul muncii muncitorul produce nu numai produse, ci şi relații sociale; el îl produce atât pe capitalist, cât şi pe concurentul său la locul de muncă.

> *Modul de viață conştient îl distinge pe om în mod nemijlocit de modul de viață al animalului. Numai prin aceasta el este un membru al speciei. Sau este o ființă conştientă, adică propria sa viață îi este obiect, numai pentru că este un membru al speciei. Numai de aceea activitatea sa este o activitate liberă. Munca înstrăinată transformă raportul în sensul că omul, tocmai pentru că este o ființă conştientă, face din modul său de viață, din esența sa numai un mijloc pentru existența sa. ...O consecință nemijlocită a faptului că omul este înstrăinat de produsul muncii sale, de modul său de viață este înstrăinarea omului de om. Atunci când omul se află față în față cu el însuşi, îi stă în față un alt om. Ceea ce se întâmpla în raportul omului cu munca sa, cu produsul muncii sale şi cu sine însuşi, e valabil şi despre raportul omului cu ceilalți oameni, ca şi cu munca şi obiectul muncii altor oameni... Prin munca înstrăinată omul generează prin urmare nu numai raportul pe care îl are cu obiectul şi cu actul producției ca om străin şi duşmănos; el generează de*

> *asemenea raportul în care se află alți oameni cu producția și cu produsul său și raportul în care se află el față de acești oameni... Prin urmare, prin munca înstrăinată, alienată, muncitorul generează raportul unui om, străin de această muncă și aflat în afara ei, cu această muncă... Raportul muncitorului cu munca generează raportul capitalistului, sau oricum altfel vrem să numim pe stăpânul muncitorilor, cu aceasta (W I, 567-571).*

În timp ce în „Manuscrisele pariziene“ Marx îl desemnează pe Feuerbach ca acela în ale cărui scrieri posthegeliene este conținută „o adevărată revoluție teoretică“, în „Teze despre Feuerbach“, elaborată probabil în martie 1845, este prezentă o critică clară la adresa lui. Acum Marx vede în el reprezentantul unui simplu „materialism intuitiv“. Ce-i drept, lui îi revine meritul de a fi pus accentul pe „sensibilitate“, însă aceasta rămâne, conform lui Marx, în domeniul „intuiției“. În schimb, este meritul „idealismului“ că a evidențiat „latura activă“, chiar dacă aceasta este concepută numai „abstract“ și „teoretic“. Marx rezumă noua sa abordare antropologică, în care este conținută în același timp o teorie pragmatică a adevărului, după cum urmează:

> *Întrebarea dacă gândirii umane i se atribuie un adevăr obiectiv – nu este o întrebare teoretică, ci una practică. În praxis trebuie să dovedească omul adevărul, adică realitatea și puterea, caracterul imanent al gândirii sale. Disputa asupra realității sau irealității gândirii – care este izolată de praxis – este o problemă pur scolastică... Întreaga viață socială este în mod esențial practică. Toate misterele care transformă teoria în misticism își găsesc soluția rațională în praxisul uman și în înțelegerea acestui praxis...Filosofii n-au făcut decât să interpreteze lumea în mod diferit, important este însă ca ea să fie schimbată (W II, 1-4).*

Noua concepție antropologică pe care o conțin tezele „ad Feuerbach“ constă în faptul că Marx se distanțează de naturalismul lui Feuerbach și definește omul nu doar ca o ființă sensibilă, ci ca una activă, muncitoare, practică, care nu trebuie înțeleasă numai ca individ, ci și ca „ansamblu al relațiilor sociale“.

De la antropologie la filosofia istoriei

„Tezele despre Feuerbach“ marchează sfârşitul scrierilor de tinereţe ale lui Marx. În „Ideologia germană“, pe care Marx şi Engels au redactat-o împreună în anul 1845/46 la Bruxelles, conceptul de muncă este plasat într-o corelaţie socială ca un concept cheie al antropologiei, fiind în acelaşi timp dezvoltată o perspectivă a istoriei filosofiei care şi-a păstrat valabilitatea pentru toate analizele economice de mai târziu. În ce măsură lucrarea poartă semnătura unuia sau a altuia dintre cei doi autori nu mai poate fi stabilit cu precizie; e sigur totuşi faptul că gândurile dezvoltate aici au devenit o componentă stabilă a teoriei lui Marx.

Conceptul „ideologie“ folosit în titlu semnifică faptul că „filosofia“, „conştiinţa“, „ceea ce oamenii spun, îşi închipuie, îşi reprezintă“ sunt tratate cu neîncredere. Ideologia este „conştiinţa dominantă“ şi aceasta este întotdeauna „conştiinţa clasei conducătoare“ care însă, tocmai cu ajutorul „conştiinţei dominante“, încearcă să ascundă dominaţia lor. Ei fac acest lucru declarând că dominaţia lor existentă este neschimbătoare, este o „lege eternă“. În opoziţie cu „ideologia“, intenţia explicită a autorilor este de a porni „de la presupoziţiile reale“, iar pe acestea ei le văd în „indivizii reali“ şi în activităţile prin care ei transformă „condiţiile materiale ale vieţii“ date de fiecare dată. În cazul activităţilor despre care se discută aici este vorba de muncă, care trebuie văzută pur şi simplu drept caracteristica esenţială a omului:

> *Oamenii pot fi distinşi de animale prin conştiinţă, prin religie, prin orice altceva dorim. Ei însă încep să se deosebească de animale, de îndată ce încep să-şi producă sursele de hrană, un pas care este condiţionat de structura lor corporală. În măsura în care îşi produc sursele de hrană, oamenii produc indirect însăşi viaţa lor materială.*
>
> *Modul în care oamenii îşi produc sursele de hrană depinde mai întâi de constituţia surselor de hrană care preexistă şi care urmează să fie reproduse. Acest mod de producţie nu trebuie privit numai prin prisma faptului că el este reproducerea existenţei fizice a indivizilor. El este mai degrabă un tip determinat de activitate al acestor indivizi, un tip determinat de a-şi manifesta viaţa, un mod de viaţă determinat al acestora. Aşa cum indivizii îşi manifestă viaţa,*

> *aşa sunt. Ce sunt ei coincide prin urmare cu producţia lor, atât cu ceea ce produc, cât şi cu modul în care produc. Prin urmare, ceea ce indivizii sunt depinde de condiţiile lor materiale de producţie (W II, pp. 16).*

Pornind de la această viziune, Marx face acum o prezentare a istoriei producţiei şi a productivităţii umane. Motorul care pune în mişcare această istorie constă în satisfacerea nevoilor umane indispensabile: mâncare şi băutură, adăpost, haine „şi încă alte câteva". Însă autorii sunt în acord cu Hegel asupra faptului că o nevoie satisfăcută provoacă întotdeauna o alta nouă. O dată cu dezvoltarea noilor trebuinţe se dezvoltă şi capacităţile şi instrumentele. Înmulţirea trebuinţelor şi „creşterea productivităţii" conduc la o diviziune a muncii care îşi are punctul de plecare în diferita distribuţie a forţelor corporale şi a trebuinţelor, dar şi în simpla întâmplare, adică decurge „în mod natural".

Diviziunea muncii atrage după sine dezvoltarea diferitelor forme de proprietate. Autorii disting patru astfel de forme: prima trebuie înţeleasă ca „proprietate de bază". Ea corespunde unui nivel nedezvoltat de producţie, pentru care sunt tipice vânătoarea, pescuitul, creşterea vitelor şi cultivarea pământului. Această formă se iveşte „în mod natural" în cadrul familiei. Punctul ei de plecare se află în „diviziunea muncii în actul sexual". A doua formă se întâlneşte ca „proprietate antică obştească şi de stat", odată cu diviziunea muncii condiţionată de diferenţa dintre sat şi oraş. A treia formă este „proprietatea feudală sau de castă", cu o diviziune redusă a muncii. Însă abia al patrulea nivel, forma actuală de proprietate, a condus la un nou tip de diviziune a muncii, „diviziunea dintre munca fizică şi cea intelectuală". Aceasta înseamnă „că uzufructul şi munca, producţia şi consumul, revin unor indivizi diferiţi". Acest nivel reprezintă o situaţie extrem de precară, fiindcă „cele trei momente, forţa de producţie, starea socială şi conştiinţa, ajung în contradicţie unele cu altele". De aceea este important ca această formă de diviziune a muncii să fie depăşită. Acest lucru este însă posibil abia într-o

> *societate comunistă, unde omul nu are doar un cerc exclusiv de activităţi, ci poate să se formeze în orice altă ramură; societatea reglează producţia generală şi tocmai prin acest lucru îmi dă posibilitatea să fac astăzi ceva, mâine altceva, dimineaţa să vânez, după-amiaza să pescuiesc, seara să practic creşterea vitelor, după masă să critic, după bunul meu plac, fără să ajung vreodată vânător, pescar, păstor sau critic (W II, 36).*

„Libertatea personală“ garantată în acest fel este posibilă numai într-o „societate comunistă“, care trebuie înțeleasă ca o „uniune a indivizilor“.

Dezvoltarea proprietății şi a formei corespunzătoare de diviziune a muncii urmează unei logici bine determinate. Aceasta se defineşte prin faptul că apare o „contradicție între forțele de producție şi relațiile de producție“, o contradicție care nu poate fi dizolvată decât printr-o „revoluție“. Pentru ca iminenta „revoluție comunistă“, în care nu mai este doar înlocuită o clasă cu o nouă clasă, ci în care dominația claselor este în genere depăşită, să poată să reuşească, este nevoie de o „generare pe scară largă“ a „conştiinței comuniste, cât şi de o transformare pe scară largă a omului, pentru realizarea dezideratului“. Ambele pot avea însă loc numai „printr-o mişcare practică, printr-o *revoluție*“.

Prin ce este pusă însă în mişcare o revoluție? Această întrebare, ca şi răspunsul ei motivat pe baza filosofiei istoriei, constituie ideea conducătoare a „Manifestului partidului comunist“ din 1848, care devine scriere programatică nu numai pentru Marx şi Engels, ci şi pentru „Federația comuniştilor“ din însărcinarea căreia a fost compus. Marx şi Engels semnează împreună ca autori; însă în prefața ediției germane Engels declară că „ideea fundamentală“ a manifestului îi aparține exclusiv lui Marx. Punctul de plecare al manifestului îl constituie teza că istoria întregii societăți de până acum ar fi o istorie a luptelor de clasă.

În „prezent“ luptele de clasă s-ar fi simplificat şi înăsprit, astfel încât „în momentul de față“ nu se mai confruntă decât două clase mari, „burghezia şi proletariatul“.

> *Burghezia a desființat ... toate relațiile feudale, patriarhale, idilice ... şi nu a lăsat altă legătură între om şi om decât interesul gol, decât neîndurătoarea „plată în bani peşin“. Ea a înecat fiorul sfânt al extazului pios, al entuziasmului cavaleresc, al sentimentalismului micului burghez în apa înghețată a calculului egoist. Ea a făcut din demnitatea personală o valoare de schimb şi în locul nenumăratelor libertăți dobândite şi chezăşuite de hrisoave ea a pus unica libertate, lipsită de scrupule, a comerțului. Într-un cuvânt, ea a pus în locul exploatării voalate cu iluzii religioase şi politice exploatarea deschisă, neruşinată, directă şi brutală (W II, 820).*

În această prezentare a istoriei epoca depăşită, feudalismul, nu este deloc înfrumuseţată, şi totuşi istoria în întregul ei este mai degrabă o istorie a decăderii decât una a progresului. Contradicţiile se intensifică, devin inevitabile, ating în cele din urmă punctul în care nu numai declinul clasei burgheziei devine inevitabil ci şi al claselor în genere. În mod paradoxal, tocmai dezvoltarea fără obstacole a burgheziei conduce către propriul ei declin.

> *Condiţia esenţială pentru existenţa şi dominaţia clasei burgheze este acumularea bogăţiei în mâinile unor particulari, formarea şi sporirea capitalului; condiţia existenţei capitalului este munca salariată. Munca salariată se întemeiază exclusiv pe concurenţa muncitorilor între ei. Progresul industriei, al cărui purtător involuntar şi pasiv este burghezia, înlocuieşte izolarea muncitorilor, izvorâtă din concurenţă, cu unirea lor revoluţionară prin asociaţie. Cu dezvoltarea marii industrii, burgheziei îi fuge, aşadar, de sub picioare însăşi baza pe care ea produce şi-şi însuşeşte produsele. Ea produce, înainte de toate, pe proprii ei gropari. Pieirea ei şi victoria proletariatului sunt deopotrivă inevitabile... Locul vechii societăţi burgheze, cu clasele ei şi cu antagonismul dintre ele, îl ia o asociere în care dezvoltarea liberă a fiecăruia constituie condiţia dezvoltării libere a tuturor (W II, 832; 843).*

Deşi însăşi această dezvoltare a istoriei este „inevitabilă“, „comuniştilor“ le revine totuşi un rol decisiv în cadrul ei. „Ei nu au interese separate de interesele întregului proletariat“, ci reprezintă „întotdeauna interesul mişcării generale“. Dacă ei sunt superiori „teoretic faţă de restul masei proletariatului prin înţelegerea condiţiilor, a mersului şi a rezultatelor generale ale mişcării proletare“, „formulările lor teoretice“ nu sunt totuşi „idei“ inventate de ei, ci „doar expresia generală a relaţiilor de fapt ale unei lupte de clasă reale“.

În cursul desfiinţării proprietăţii private are loc o răsturnare a tuturor relaţiilor sociale: morală, drept, familie, educaţie, „reprezentări, intuiţii şi concepte, într-un cuvânt“, „conştiinţa“ omului se schimbă. Constanţa unor „adevăruri“ ca „libertate“ şi „dreptate“ a avut aparenţa „adevărurilor eterne“ numai pentru că constelaţiile sociale au rămas aceleaşi pentru multă vreme. Scopul revoluţiei este „cucerirea democraţiei“. În opoziţie totuşi cu diferiţi reprezentanţi ai socialismului, care consideră că noua societate ar putea fi obţinută şi pe cale paşnică, autorii subliniază că reprezentanții comunismului promovează „deschis“ „răsturnarea prin forță a ordinii sociale de până acum“. „Clasele dominante“ ar avea de aceea toate motivele să tremure în fața „revoluției comuniste“.

Critica economiei politice

După eșecul revoluției din ‘48, Marx renunță la ipotezele sale inițiale, potrivit cărora „Germania se află în preziua unei revoluții burgheze” și că „revoluția burgheză germană poate fi prin urmare numai preludiul nemijlocit al unei revoluții proletare”. El se adâncește din nou și cu o și mai mare intensitate în studiile de economie. În anul 1859 apare la editura Duncker din Berlin primul volum dintr-un studiu plănuit în mai multe volume „Asupra criticii economiei politice”, în care Marx analizează conceptele de „marfă” și „bani”. Întrebarea de ce se ocupă atât de intens cu această „mizerie economică” – cum spune el însuși – poate primi un răspuns numai dacă leitmotivul care străbate gândirea sa nu este pierdut din vedere. Acesta trebuie identificat într-o anumită teză antropologică pe care Marx, în continuarea lui Hegel, o gândește ca „autogenerare a omului prin muncă”. Autogenerarea este producție, iar pe aceasta o înțelege ca „luare în posesie a naturii” prin intermediul societății.

Este decisiv faptul că omul, pentru a se produce pe sine, fabrică produse, însă la fel de decisiv este și că el se poate desprinde de produsul său și îl poate transforma într-un obiect alienabil aflat la dispoziția sa, adică într-o marfă. Marx interpretează marfa într-un dublu sens și anume ca „valoare de întrebuințare” și ca „valoare de schimb”. El se referă prin această problemă la Aristotel care, în „Politica” sa, observa deja că în cazul oricărui bun s-ar putea distinge între posibilitatea de a-l întrebuința și cea de a-l schimba. Valoarea de întrebuințare și valoarea de schimb se disting între ele prin faptul că valoarea de întrebuințare a mărfii coincide cu „existența sa naturală evidentă”. Valoarea de întrebuințare are valoare numai pentru întrebuințare și își realizează valoarea în procesul consumului.

În cazul valorii de schimb a unei mărfi, dimpotrivă, se face abstracție de întrebuințarea legată de consum și în locul acesteia se pune accentul pe valoarea sa ca obiect al schimbului. Momentele calitative ale valorii de întrebuințare nu joacă aici nici un rol, ci doar valoarea măsurabilă cantitativ în relație cu alte mărfuri. În acest fel lucruri atât de diferite calitativ ca grâul, tabacul sau cărțile, devin comparabile.

Ca valori de schimb ele sunt reduse la mărimi cantitative. Este semnificativ faptul că prin optica valorii de schimb nu sunt descalificate doar lucrurile, ci şi munca prin care se produc valori de schimb. Valorile de schimb reprezintă muncă egală, lipsită de diferenţe. În ea individualitatea muncitorului este dizolvată. Munca prin care se produc valori de schimb este de aceea „muncă generală abstractă". În producţia valorilor de schimb individualitatea subiecţilor muncitori este descompusă. Ei nu mai sunt decât „simple organe *ale* muncii".

Un nivel mai înalt al teoriei valorii de schimb este atins atunci când nu mai este vorba de a transforma valorile de întrebuinţare în valori de schimb şi invers, ci atunci când e vorba exclusiv de un transfer al valorilor de schimb. În acest caz este necesar să fie pusă în circulaţie o anumită marfă, care reprezintă o unitate generală de măsură valorică pentru valoarea de schimb. Marfa căreia îi revine această calitate este banul.

În ban principiul valorii de schimb îşi găseşte punctul culminant, el este „forma absolută a valorii de schimb". Valoarea de schimb a mărfii este ea însăşi, aşa cum se arată acum, numai un mijloc în scopul acumulării de bani sau al „tezaurizării". Marx dezvoltă o psihologie a „avarului", prin care dezvăluie în acelaşi timp „secretul" societăţii burgheze:

> *Instinctul viu al avariţiei este de aceea lăcomia, care nu are nevoie de marfă ca valoare de întrebuinţare, ci de valoarea de schimb ca marfă... Avarul dispreţuieşte plăcerile lumeşti, temporale şi efemere, pentru a alerga după comoara veşnică, pe care nu o distrug nici moliile, nici rugina, care este în acelaşi timp cerească şi pământească (MEW 13, pp. 106).*

Marx aşează acest motiv al capitalismului într-un context al istoriei religiilor: Cu „ascetismul" său tipic şi cu „hărnicia lui energică", „avarul" este, ca apartenenţă religioasă, „în mod esenţial protestant şi, în şi mai mare măsură, puritan".

Distincţia dintre valoarea de întrebuinţare şi valoarea de schimb a mărfii constituie şi punctul de plecare al primului volum al cărţii apărută în 1867 „Capitalul. Critica economiei politice", având subtitlul „Procesul de producţie al capitalului". În secţiunea „Fetişismul mărfii şi secretul său", Marx explică de ce îi acordă mărfii un rol atât de central pentru înţelegerea societăţii capitaliste. În măsura în care observatorul superficial priveşte domeniul social ca pe o „enormă acumulare de mărfuri“, iar pe aceasta ca pe o acumulare de obiecte, „caracterul mistic al mărfii“ va fi trecut de fiecare dată cu vederea.

> *La prima vedere o marfă pare un lucru simplu, banal. Analiza ei arată însă că marfa este un lucru foarte complicat, plin de subtilități metafizice și de ciudățenii teologice... Ceea ce capătă în ochii oamenilor forma fantastică a unei relații între lucruri nu e nimic altceva decât o relație socială determinată între oameni. Pentru a găsi o analogie va trebui să ne refugiem în lumea nebuloasă a religiei. Aici produsele creierului omenesc au aspectul unor făpturi independente, înzestrate cu viață proprie, care comunică atât unele cu altele, cât și cu oamenii. Același lucru se întâmplă în lumea mărfurilor cu produsele create de mâna omului. Aceasta este ceea ce numesc eu fetișism, propriu produselor muncii din momentul în care ele sunt produse ca mărfuri, fiind prin urmare inseparabil de producția de mărfuri (W IV, 46; 48).*

Se trece cu vederea și faptul că în cazul mărfii e vorba de rezultatul unui proces de producție care se desfășoară în anumite relații de producție, în care a avut loc o dublă „metamorfoză“, și anume, cea a transformării unei valori de întrebuințare în valoare de schimb și cea a transformării activității individuale a unui muncitor în muncă abstractă, generală. Ceea ce marfa nu lasă să se vadă este că ea trebuie interpretată ca o „relație socială“ ascunsă după un „văl de obiecte“. Cumpărătorul unei mărfi dobândește prin urmare nu doar un obiect – oricât de mult ar crede el acest lucru -, ci îndeplinește o anumită funcție în cadrul acestor relații sociale.

Analiza mărfii este făcută, așa cum arată deja aceste explicații, nu în perspectiva economiei naționale clasice, pentru care ultimul punct de reper este constituirea „bogăției“, ci în intenția de a face vizibile „relațiile sociale“ din spatele „vălului de obiecte“. Analiza lui Marx are de aceea întotdeauna în vedere două lucruri: prezentarea dezvoltării capitalului, adică a economiei naționale, și descoperirea relațiilor înstrăinate de producție, adică critica economiei politice. Aspectul decisiv este pentru el al doilea. Conform acestei perspective „Capitalul“ tratează despre „metamorfoza“ mărfii în bani, a banilor în capital și, în cele din urmă, producția plusvalorii absolute și relative.

Asemănător felului în care Hegel în „Fenomenologia spiritului“ lasă diferitele forme ale conștiinței să decurgă una din alta, Marx înțelege dezvoltarea capitalului ca pe o succesiune de fenomene economice, care sunt supuse unei logici proprii. Ca şi Hegel, Marx atrage atenţia asupra faptului că logica unui lucru nu corespunde în toate cazurile cu dezvoltarea istorică. Spre exemplu, conform logicii de dezvoltare a capitalului, banul este ultimul produs al circulaţiei mărfurilor, însă el este în acelaşi timp „prima formă de apariţie a capitalului".

Geneza banului nu trebuie de aceea în genere să fie privită ca un unic act istoric, ci e vorba de o „istorie" care se „desfăşoară zilnic în faţa ochilor noştri". Prezentarea logică şi cea istorică a capitalului sunt de aceea două perspective posibile asupra aceleiaşi situaţii economice.

Dacă generarea „primei forme de capital", adică a banului, este tratată ca rezultat al circulaţiei mărfurilor, atunci e de aşteptat ca această circulaţie să apară sub două forme, şi anume ca schimb de marfă contra bani şi ca schimb de bani contra marfă, prescurtat „M-B-M"; sau ca schimb de bani contra marfă şi de marfă contra bani, prescurtat „B-M-B". Prima prezentare a circulaţiei mărfurilor este orientată către valoarea de întrebuinţare a mărfii: Cineva posedă o anumită marfă, o vinde şi cumpără din banii obţinuţi o nouă marfă, de care are nevoie.

A doua formă de circulaţie a mărfii este interesată, dimpotrivă, de valoarea de schimb a acelei mărfi speciale pe care o reprezintă banul. Acest schimb are totuşi numai atunci un sens, când cantitatea de bani care rezultă din schimb este mai mare decât cea care este depusă. O circulaţie a mărfii de forma B-M-B are de aceea sens, numai atunci când ea conduce la formula B-M-B` unde B` este mai mare decât B. Suma cu care B este mărită, este desemnată de Marx ca „plusvaloare (surplus value)". Circulaţia mărfurilor în formula B-M-B` are sensul de a produce plusvaloare. În timp ce procesul M-B-M, orientat spre valoarea de întrebuinţare îşi atinge ţelul în consumul mărfii cumpărate, procesul B-M-B` este nelimitat ca tendinţă.

În această interpretare, centrală pentru el, a constituirii capitalului, Marx face apel din nou la Aristotel a cărui distincţie între „economicul" orientat către valoarea de întrebuinţare şi „chrematistica" orientată către bani, devine firul conducător al propriei sale prezentări. El îl citează pe Aristotel care spune că „circulaţia" banilor ar fi pentru chrematistică sursa bogăţiei.

Aristotel condamnă chrematistica, orientată către sporirea nelimitată a bogăţiei, la modul cel mai sever, fiindcă tot ceea ce este nelimitat şi fără de măsură contrazice o „viaţă desăvârşită". Chiar atunci când Marx pune în critica sa alte accente, condamnarea morală a „instinctului" orientat spre dobândirea de bani al capitalistului îşi găsește de asemenea loc în „Capitalul". Ceea ce îl pune în mișcare pe capitalist este „instinctul absolut de câștig, această vânătoare pătimașă a valorii". Pentru a produce din bani plusvaloare, capitalistul este gata să facă un ocol și să preschimbe banii săi temporar în marfă. Căci oricât de „sărăcăcios" ar putea arăta o marfă, capitalistul știe totuși că e vorba numai de o formă ascunsă a banului și, de aceea, de un mijloc de a face din bani „mai mulți bani".

Dar cum este posibilă constituirea plusvalorii? Primul răspuns aflat la îndemână: prin comerț, este fals. Presupunerea că vânzătorul unei mărfi produce plusvaloare prin faptul că o revinde la o valoare mai mare decât cea la care a cumpărat-o este nepotrivită; căci în circulația mărfii același comerciant apare o dată ca cumpărător și apoi iarăși ca vânzător al unei mărfi și, ca cumpărător, este silit să-i plătească vânzătorului suprataxa pe care acesta o percepuse ca vânzător. Ce-i drept, un posesor de mărfuri poate fi „atât de șiret încât să-i tragă pe sfoară pe colegii săi B sau C, urmând ca ei, în ciuda bunăvoinței, să răspundă cu aceeași măsură"; dacă însă procesul de circulație a mărfurilor este privit în întregul lui, atunci vinderea peste valoarea reală înseamnă doar că câștigul lui A și paguba lui B sau C își corespund reciproc, fără ca în acest proces să fie obținută o plusvaloare. Altfel spus:

> *Întreaga clasă a capitaliștilor dintr-o țară nu se poate îmbogăți înșelându-se pe sine însăși. Prin urmare, orice am face, rezultatul rămâne același. Dacă se schimbă echivalente, nu se naște plusvaloare; dacă se schimbă nonechivalente, tot nu se naște plusvaloare. Circulația sau schimbul de mărfuri nu creează valoare (W IV, 160).*

Dacă simplul schimb de mărfuri nu creează plusvaloare, se pune întrebarea dacă acest lucru ar fi posibil prin întrebuințarea unei mărfi. Însă:

> *Pentru a scoate valoare din consumarea unei mărfi, posesorul nostru de bani ar trebui să fie atât de norocos, încât să descopere în sfera circulației, adică pe piață, o marfă a cărei valoare de întrebuințare să aibă ea însăși însușirea specifică de a fi* sursă de valoare, *o marfă a cărei consumare efectivă să constituie, așadar,* materializare *a muncii, deci creare de valoare. Și posesorul de bani găsește pe piață o asemenea marfă specifică – capacitatea de muncă sau forța de muncă (W IV, 164).*

Constituirea plusvalorii sau „producerea valorii" prin folosirea mărfii „forță de muncă" este posibilă prin faptul că valoarea ei de întrebuințare este superioară valorii ei de schimb. Aceasta înseamnă că prin livrarea forței sale de muncă, muncitorul creează o valoare mai mare decât salariul pe care îl primeşte.

> *Într-adevăr, ca şi vânzătorul oricărei alte mărfi, vânzătorul forței de muncă* realizează valoarea ei de schimb *şi înstrăinează* valoarea ei de întrebuințare. *El nu o poate obține pe cea dintâi fără a o ceda pe cea de-a doua. Valoarea de întrebuințare a forței de muncă,* munca *însăşi, aparține tot atât de puțin vânzătorului ei pe cât îi aparține vânzătorului de ulei valoarea de întrebuințare a uleiului pe care l-a vândut. Posesorul de bani a plătit valoarea* pe timp de o zi *a forței de muncă; lui îi aparține deci întrebuințarea ei în decursul zilei, munca pe timp de o zi. Faptul că întreținerea pe o zi a forței de muncă nu costă decât o jumătate de zi de muncă, cu toate că forța de muncă poate să acționeze, să muncească o zi întreagă, că deci valoarea pe care o creează întrebuințarea ei în decursul unei zile este de două ori mai mare decât propria ei valoare pe timp de o zi, constituie un noroc deosebit pentru cumpărător, dar nicidecum o nedreptate față de vânzător (W IV, pp. 198).*

Afirmația că acesta ar fi „un noroc deosebit" pentru cumpărător, însă nu o nedreptate față de vânzător este exprimată totuşi în categoriile economiei naționale, căci din perspectiva economiei politice aceasta înseamnă că posesorul de bani îşi satisface „instinctul de îmbogățire" şi muncitorul este înjosit la nivelul unei mărfi. Omul este transformat într-un mijloc de producție, iar întrebarea dacă într-un anumit caz trebuie utilizată o maşină sau un om depinde numai de care dintre cele două mijloace de producție este mai ieftin.

Omul şi maşina constituie două părți ale capitalului. Acea parte care nu-şi schimbă mărimea valorii în procesul de producție, adică materia primă, substanțele auxiliare, mijloacele de muncă ş.a.m.d., este denumită de Marx „capital constant"; partea care se schimbă, adică produce plusvaloare – prin urmare munca –, este „capitalul variabil". Prin reunirea lor se formează „capitalul total". Deoarece numai prin capitalul variabil poate fi creată plusvaloare, acestuia îi va fi acordată o atenție specială.

O posibilitate de a creşte plusvaloarea constă într-o prelungire a timpului de muncă. Aici este vorba de mărimi absolute. Marx numeşte plusvaloarea obținută în acest fel „plusvaloare absolută".

Cealaltă posibilitate de a mări plusvaloarea constă într-o îmbunătățire a mijloacelor de muncă sau a metodelor de muncă, astfel încât în același timp de muncă să se producă mai mult şi prin aceasta să fie creată o plusvaloare mai mare. Plusvaloarea care este creată prin creşterea forțelor de producție este „plusvaloarea relativă". Deoarece creşterea plusvalorii absolute se loveşte totuşi de o limită naturală, interesul capitalistului se îndreaptă către creşterea plusvalorii relative, adică spre sporirea forțelor de producție. Transformările din domeniul mijloacelor de muncă conduc la faptul că în genere tot mai multe maşini iau locul „muncii însuflețite" şi astfel capitalul variabil scade permanent în raport cu cel constant. Dacă rata profitului este înțeleasă ca relație între plusvaloare şi capital în general, atunci o restrângere procentuală a capitalului variabil înseamnă în acelaşi timp o „scădere - ca tendință - a ratei profitului".

În acest loc, logica de dezvoltare a capitalului se înscrie într-o dezvoltare istorică a relațiilor de producție capitaliste. În timp ce, pe de o parte, capitalul variabil, adică cota forțelor umane de producție, scade constant şi formează în acest mod o „armată de rezervă industrială", capitalul constant creşte o dată cu concentrarea capitalului în mâinile câtorva „magnați ai capitalului". În stilul convingerilor istorico-filosofice din „Manifestul comunist", „Capitalul" spune:

> *O dată cu creşterea constantă a numărului magnaților capitalului... creşte volumul mizeriei, al asupririi, al servituții, al degenerări, al exploatării, dar şi revolta clasei muncitorilor, mereu crescânde, care este prin însăşi mecanismul procesului de producție capitalist instruită, reunită şi organizată. Monopolul asupra capitalului ajunge o piedică a modului de producție care a înflorit prin el şi odată cu el. Centralizarea mijloacelor de producție şi socializarea muncii ating un punct în care ele devin intolerante față de învelişul lor capitalist. Acesta este spart. Proprietății private capitaliste i-a sunat ceasul. Expropriatorii sunt expropriați... producția capitalistă generează, cu necesitatea unui proces natural, propria ei negație (W IV, pp. 926).*

Care este însă scopul acestui proces? El nu este altul decât „împărăția libertății". În ea munca nu este desființată, ea este mai degrabă o „necesitate naturală eternă", desființată fiind, desigur, o producție orientată către plusvaloare. Libertatea are două aspecte. De acest lucru trebuie să se țină seama în „împărăția libertății" schițată de Marx:

> *Aşa cum sălbaticul trebuie să se lupte cu natura pentru a-şi satisface nevoile sale, pentru a-şi menţine viaţa şi a se reproduce, la fel trebuie să facă şi omul civilizat, şi asta în toate formele societăţii şi prin toate modurile de producţie posibile. Odată cu dezvoltarea sa, această împărăţie a necesităţii naturale se lărgeşte din cauza nevoilor umane; însă în acelaşi timp se lărgesc forţele de producţie care satisfac aceste nevoi. Libertatea în acest domeniu poate consta numai în faptul că omul socializat, producătorii asociaţi, reglementează în mod raţional acest schimb al lor de materie cu natura, îl aduc sub controlul comunităţii lor, în loc să ajungă stăpâniţi de el ca de o forţă oarbă; că îl realizează cu cea mai redusă cheltuială de energie şi în condiţiile cele mai adecvate şi mai demne de natura lor umană. Acesta rămâne însă mereu un imperiu al necesităţii. Dincolo de acesta începe dezvoltarea forţelor umane, care îşi este sieşi scop, adevărata împărăţie a libertăţii, care însă poate înflori numai având la bază acea împărăţie a necesităţii. Reducerea zilei de muncă este condiţia fundamentală (MEW 25, 828).*

Exploatării progresive a pământului şi a muncitorului cu scopul creării nelimitate (ca tendinţă) de plusvaloare, i se opune perspectiva unei reglementări orientate spre valoarea de întrebuinţare a schimbului necesar de materia al producătorilor asociaţi cu natura. Acest lucru face posibilă dezvoltarea forţelor umane care îşi are scopul în sine însăşi. Acesta este ultimul cuvânt al lui Marx despre utopia unei societăţi lipsite de clase. Dezvoltarea ideii lui poate fi clarificată prin trei teze care pun în evidenţă diferenţa lui faţă de Hegel, dar şi apropierea de el:

1. Omul este conform „esenţei“ sale o vieţuitoare plină de trebuinţe, condiţionată de natură, care se creează pe sine prin muncă, adică printr-un proces de schimb de materie cu natura. Munca este manifestarea „liberă“, „conştientă“ şi „universală“ a vieţii.
2. Prin modul de producţie capitalist omul este înstrăinat de esenţa sa. În locul realizării esenţei sale prin muncă, muncitorul este redus la o marfă a cărei întrebuinţare serveşte numai la crearea de plusvaloare. Esenţa omului este prin aceasta negată.
3. O dată cu abolirea relaţiilor de producţie capitaliste însăşi această situaţie negativă este încă o dată negată. Pe baza realizărilor

datorate dezvoltării forțelor de producție din capitalism, producătorii asociați capătă posibilitatea de a regla în mod rațional schimbul lor de materie cu natura și de a-i acorda individului un spațiu de libertate pentru dezvoltarea forțelor umane, care își este sieși scop, adică de a materializa împărăția libertății.

Fațā de precursorii săi din istoria filosofiei, Kant și Hegel, concepția sa prezintă diferențe importante: în timp ce Hegel privește istoria libertății ca fiind în esență încheiată după ce ideea de libertate a ieșit la iveală în Revoluția franceză, Marx proiectează împărăția libertății în viitor. Altfel și decât Kant, care a conceput utopia sa a unei „societăți burgheze administrate de dreptul universal" ca idee regulativă, pentru Marx „împărăția libertății" capătă o certitudine istorico-filosofică, deoarece ea survine cu „necesitatea unui proces natural". Afirmațiile sale pe această temă ridică de aceea pretenția că sunt adevăruri „științifice".

Despre influența istorică

Cu privire la influența istorică extraordinar de bogată și complicată a gândirii lui Marx, trebuie menționate – simplificând mult – două orientări esențiale. Ambele pot fi considerate drept teme centrale ale gândirii lui Marx.

În timp ce „marxismul ortodox" a dezvoltat conceptul unei istorii a filosofiei care poate fi întemeiată științific în sistemul doctrinar al unui „socialism științific" și chiar năzuia către o „concepție științifică despre lume", „marxismul neortodox" de tip occidental a accentuat tema criticii relațiilor sociale existente, cu referire directă sau indirectă la ideile despre înstrăinare dezvoltate în scrierile timpurii.

Liniile principale ale acestei evoluții pot fi schițate după cum urmează: după moartea lui Engels, Karl Kautsky (1854 - 1938) a devenit reprezentantul principal al marxismului internațional. El l-a interpretat pe Marx în sensul unei înclinații materialist-pozitiviste și a întocmit partea teoretică a „Programului de la Erfurt" al social-democrației germane din anul 1891. În timp ce Kautsky rămâne fidel teoriei crizelor a lui Marx, Eduard Bernstein (1850 – 1932) susține teza că trecerea de la capitalism la socialism ar putea să aibă succes și pe cale parlamentară. Reflecția sa asupra presupozițiilor fundamentale ale lui Marx a condus la desemnarea concepției sale teoretice ca revizionism. În opoziție cu el, Rosa Luxemburg (1871 – 1919) a mizat, pe baza experienței sale din revoluția rusească de la 1905, pe forța revoluționară a unei greve generale. În opera sa principală, „Acumularea capitalului", din 1912, ea apără teza conform căreia capitalismul a putut să-și împiedice până acuma prăbușirea numai prin politica sa imperialistă.

Asemănător felului în care a fost continuată de social-democrația germană, opera lui Marx a fost preluată și în Austria de oameni precum Karl Renner (1870–1950), Max Adler (1873–1937) și Rudolf Hilferding (1877–1944) și continuată sub denumirea de austromarxism.

În Rusia, Marx s-a bucurat încă din timpul vieții de mare prețuire, iar prin intermediul lui Georgi W. Plehanov (1856 – 1918) a fost făcut cunoscut unor cercuri mai largi. Efectul politic hotărâtor l-a obținut marxismul totuși prin Vladimir I. Lenin (1870 – 1924), care în cartea sa „Materialism și empiriocriticism" vine în continuarea „Dialecticii naturii" a lui Engels. Mai însemnat în ce privește efectele istorice este totuși faptul că el a interpretat partidul organizat ca „avangardă a proletariatului" și a preluat organizarea sa. Sub Stalin (1879–1953) marxismul a devenit „concepția despre lume" dominantă a Uniunii Sovietice, iar după sfârșitul celui de-al doilea război mondial și a țărilor satelit din Europa de est. „Marxism-leninismul", cum se intitulează acum doctrina oficială a statului, conține ca părți constitutive „materialismul dialectic" (diamat) și „materialismul istoric" (istomat).

În China, Africa, Asia de Sud-Est și America de Sud marxismul a fost modificat în funcție de tradițiile istorice specifice.

Georg Lukács (1885-1971) a încercat în cartea sa „Istorie și conștiință de clasă" o continuare filosofică și o înnoire, dezvoltând metoda „analizei dialectice globale". Din cauza constrângerii politice a fost nevoit totuși mai târziu să-și facă o autocritică. Karl Korsch (1886-1961) a pus din nou într-o puternică lumină categoriile hegeliene, iar la Ernst Bloch (1885-1977) marxismul este plasat în contextul unei istorii utopice a gândirii. În Italia, Antonio Gramsci (1891-1937), membru fondator și pentru multă vreme conducător al PCI, a fost cel care s-a pronunțat împotriva unei economii deterministe și a unui „determinism fatalist" și a stabilit ca sarcină principală crearea unei „culturi populare" noi și morale. Tema criticii culturii constituie de asemenea centrul „teoriei critice", ai cărei reprezentanți principali au fost Max Horkheimer (1895-1973), Herbert Marcuse (1898-1979) și Theodor W. Adorno (1903-1969).

În Franța, Jean-Paul Sartre (1905-1980) a făcut în cartea sa „Critica rațiunii dialectice" încercarea de a uni existențialismul și marxismul într-o teorie a praxisului revoluționar, în timp ce Louis Althusser (1908-1990) a supus opera lui Marx unei analize structuraliste „antiumaniste".

După dizolvarea Uniunii sovietice, când marxismul nu mai joacă nici un rol ca ideologie de stat, pentru temele filosofice, politice și economice discutate în legătură cu Marx, ies la iveală noi probleme. Din perspectiva filosofică se pune întrebarea dacă după eșuarea unei filosofii marxiste a istoriei ridicată la rang de concepție despre lume Marx își va păstra pe viitor numai poziția de hegelian de stânga în cadrul istoriei filosofiei din veacul al XIX-lea sau, pe lângă asta, legat de numele lui, se vor deschide noi căi de reflecție antropologică sau de teoria acțiunii. „Critica economiei politice" concepută de el, trebuie să fie regândită în noile condiții istorice: pe de o parte, „globalizarea" economiei deja anticipată de Marx a progresat într-un ritm nebănuit, fără ca problemele legate de distribuția echitabilă și de reprezentativitatea politică să poată fi considerate rezolvate – mai degrabă, datorită creșterii populației, se poate vorbi despre o înrăutățire a situației; pe de altă parte, toate încercările de a impune o „ordine economică mondială" care nu se preocupă de problema ecologiei sunt privite ca eșecuri. Deocamdată pentru nici unul din cele două domenii nu există vreo șansă de soluționare, așa că unele din întrebările ridicate de Marx rămân părți ale unei probleme care ne presează în continuare.

Scrieri: *Die Frühschriften*, ed. de S. Landshut, Stuttgart 1971 (*Frühschriften*). – *Werke*, ed. de H.-J. Lieber, Stuttgart 1960 ff (*W*). – Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke*, ed. de Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, mit zwei Ergänzungsbänden, Berlin 1956 ff (*MEW o. MEW, EB*). – Karl Marx/Friedrich Engels: *Gesamtausgabe*, ed. de Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KpdSU bzw. SED, Berlin 1975 pp. (*MEGA*).

Literatură[1]**:** L. Althusser: *Für Marx*, Frankfurt a. M. 1968. – W. Blumenberg: *Karl Marx, in Selbstzeugnissen und Biolddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1972. – A. Cornu: *Karl Marx und Friedrich*

---

[1] La traducerea unora din pasajele din Marx, au fost folosite: Marx, Engels, *Manifestul partidului comunist*, ediția a IX-a, Ed. Politică, București 1969 (n.t.)

Engels, Leben und Werk, 3 Bde., Berlin 1954-1968. – W. Euchner: *Karl Marx*, München 1982. – F. Fiedler u. a. (ed.): *Dialektischer und historischer Materialismus. Lehrbuch für das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium*, Berlin 1979. – A. Gramsci: *Philosophie der Praxis, Eine Auswahl*, Frankfurt a. M. 1967. – M. Horkheimer/Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1969. – J. Israel: *Der Begriff Entfremdung*, Reinbek bei Hamburg 1972. – L. Kolakowski: *Die Hauptströmungen des Marxismus, Entstehung, Entwicklung, Zerfall*, 3 Bde., München 1977. – K. Korsch: *Die materialistische Geschichtsauffassung u. a. Schriften*, Frankfurt/Köln 1971. – H. Lefèbvre: *Der dialektische Materialismus*, Frankfurt a. M. 1971. – G. Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Neuwied/Berlin 1968. – H. Marcuse: *Vernunft und Revolution,* Darmstadt/Neuwied 1972. – A. Schaff: *Marxismus und das menschliche Individuum*, Reinbek bei Hamburg 1970. – A. Schmidt: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt/Köln 1974. – A. Sohn-Rethel: *Warenform und Denkform*, Frankfurt a. M. 1978. – J. Zeleny: *Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“*, Frankfurt/Wien 1972.

3

HANS-LUDWIG OLLIG

Neokantianismul

Neokantianismul nu este doar un fenomen german ci unul european. O reflecție întoarsă spre trecut către Kant, exista, de exemplu, şi în Franța şi Italia. Desigur, pentru situația din Germania specific este ridicarea neokantianismului la începutul secolului al XX-lea, pentru o perioadă scurtă de timp, la rangul de filosofie directoare. Bazele acestei dezvoltări au fost puse în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Anume, în acest timp s-a ajuns la formarea celor două şcoli conducătoare ale neokantianismului: şcoala marburgheză şi cea din sud-vestul Germaniei. Pentru dezvoltarea lor au contat în mod decisiv Hermann Cohen şi Paul Natorp, respectiv Wilhelm Windelband şi Heinrich Rickert. În cele ce urmează va fi schițată în principal dezvoltarea teoretică care a fost făcută de către principalii reprezentanți ai neokantianismului marburghez şi sud-vest german în ultimele trei decenii ale secolului al XIX-lea. Nu vom pătrunde în a doua generație de neokantieni, Emil Lask şi Ernst Cassirer, Bruno Bauch şi Jonas Cohn, deoarece opera lor a exercitat influență abia în secolul al XX-lea. În ceea ce priveşte descrierea preistoriei complicate a neokantianismului ne restrângem la Friedrich Albert Lange, care este fără îndoială un precursor central al neokantianismului clasic (deşi nu este nici pe departe singurul).

Ceea ce distinge în general neokantianismul este „programul unei filosofări sistematice originare în spiritul lui Kant" (H. Schnaedelbach). Neokantienii credeau că prin recursul la Kant pot face față punerii în discuție a filosofiei de către materialism şi pozitivism. Pentru aceasta ei au recurs la strategia argumentativă transcendentală dezvoltată de Kant. Ei au încercat cu ajutorul acesteia să dezvăluie condițiile constitutive ale „ştiinței factice", ignorate de materialism şi pozitivism. Pentru neokantianism este esențial atât faptul că nu depăşeşte ştiința, cât şi faptul că nu o ignoră. În orice caz el nu se opreşte pur şi simplu la acest fapt, ci se întreabă mai departe în legătură cu condiţiile lui de posibilitate. De aceea el este în aceeaşi măsură distanţat de un simplu pozitivism ştiinţific şi de o speculaţie liberă. Pentru neokantianism este importantă mai degrabă, raţionalitatea încorporată în ştiinţă. În legătură cu această raţionalitate el doreşte să se convingă cu mijloace filosofice. Încercarea unui mod de a filosofa în spiritul lui Kant nu indică doar că neokantianismul ridică la rang de program reabilitarea problematicii transcendentale în condiţii temporale diferite, ci şi faptul că el se menţine în jurul ideilor de libertate, în opoziţie evidentă faţă de curentele de gândire ale timpului.

Dacă trecem în revistă dezvoltarea teoretică a neokantianismului până la începutul secolului al XX-lea observăm că se constituie patru câmpuri de probleme, care joacă un rol important şi în perioada de înflorire a neokantianismului, imediat după începutul secolului: (1) probleme legate de logica teoriei cunoaşterii şi a ştiinţei (2) problematica legată de ideea de sistem (3) dezbaterea legată de problemele culturale şi sociale ale prezentului şi, în final (4) problematica religios-existenţială. La prima vedere primele două domenii de probleme sunt în mod evident dominante. Şi aceasta pentru că neokantianismul trece drept exemplu clasic pentru o „filosofie academică după conceptul scolastic". Aici nu trebuie însă uitat faptul că neokantianismul chiar dacă este după înfăţişare o „filosofie după conceptul scolastic", trece în acelaşi timp şi drept o filosofie după conceptul lumii". De aceea, ultimele două domenii de probleme numite nu trebuie să fie lăsate deoparte. Dacă privim dezvoltarea neokantianismului după începutul secolului al XX-lea este clar că publicaţii precum cercetările lui Jonas Cohn despre „Sensul culturii contemporane" sau „Religia raţiunii plecând de la sursele iudaismului" aparţin la fel de mult fenomenului general neokantian, ca şi încercările lui Cohen şi Rickert în vederea dezvoltării unui sistem filosofic şi numeroasele lucrări, care se ocupă de probleme ale teoriei cunoaşterii ştiinţifice, începând cu „Logica cunoaşterii pure" a lui Cohen, continuând cu „Istoria problemei cunoaşterii" a lui Cassirer, cercetarea lui Natorp „Bazele logice ale ştiinţei exacte", până la cercetarea lui Bauch „Adevăr, valoare, realitate".

Neokantianismul ar fi greşit înţeles drept simplă teorie a ştiinţei. În fapt el are ca scop mai degrabă o teorie cuprinzătoare a culturii umane. În orice caz această tendinţă iese deplin în evidenţă abia în publicaţiile de după începutul secolului. Însă ea este, desigur, recognoscibilă deja înainte de începutul secolului.

Bibliografie: M. Brelage: *Studien zur Transzendenzphilosophie*, Berlin, 1965. – W. Flach / H. Holzhey: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*, Hildesheim, 1979. – P. Giesecke: *Kant und Sozialismus, Dissertation*, München, 1990. – H. D. Haeusser: *Transzendentale Reflexion und Erkenntnissgegenstand*, Bonn, 1989. – L. Herrschaft: *Theoretische Geltung*, Würzburg, 1995. – H. Holzhey: *Neokantianismus*, în: Huegli / Luebcke: *Philosophie im 20. Jahrhundert*, vol.1, Reinbek bei Hamburg, 1992, pp. 19-51. – Huegli / Luebcke: *Etische Sozialismus*, Frankfurt pe Main, 1994. – C. K. Koehnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, Frankfurt pe Main, 1986. – C. Müller: *Die Rechtsphilosophie des Neukantianismus*, Tübingen, 1994. – H.-L. Ollig: *Neokantianismus*, Stuttgart, 1979. – H.-L. Ollig: *Materialien zur Neukantiansmus-diskussion*, Darmstadt, 1987. – J. Oelkers / W. Schulz / H. E. Tenorth: *Neukantianismus, Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie,* Weinheim, 1989. – E. W. Orth / H. Holzhey: *Neokantianismus. Perspektiven und Probleme,* Würzburg, 1994. – W. Ritzel: articol „Neokantianismus”, în: TRE 17, pp. 581-592. – H. Schaedelbach: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt pe Main, 1983. – U. Sieg: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus*, Würzburg, 1994. – G. Wolandt: *Idealismus und Faktizität*, Berlin, 1971.

Friedrich Albert Lange
(1828-1875)

Viața și opera

Lange s-a născut în Wald lângă Solingen, a crescut o vreme în Elveția și a studiat la Universitățile din Zürich și Bonn teologia, filosofia, filologia clasică, istoria artei și matematica. Și-a luat doctoratul în 1851 la Bonn și după o perioadă în care a lucrat în domeniul pedagogic a fost abilitat docent în 1855 în filosofie și pedagogie. După trei ani de lucru ca docent, s-a întors mai întâi pentru patru ani înapoi ca profesor. În continuare, a lucrat doi ani ca secretar al camerei de comerț și ca redactor de ziar. În 1865 a urmat întemeierea propriului ziar și colaborarea la o editură. El pleacă în 1866 în Elveția, dezamăgit de dezvoltarea politică din Germania. În 1870 este chemat la catedra de filosofie inductivă din Zürich. În 1872 este chemat la Marburg. Acolo a murit de cancer aproape trei ani mai târziu. Lange a produs fără îndoială lucruri importante într-o serie de domenii. A fost angajat ca pedagog și educator, și-a câștigat renume ca reformator social și organizator al asociațiilor de muncă și în fine a jucat de asemenea un rol important ca publicist politic și ca îndrumător al socialismului democratic. Pentru dezvoltarea teoretică a neokantianismului marburghez sunt relevante în primul rând scrierile sale despre „Arbeiterfrage" („Problema muncii") (1865) și „Geschichte des Materialismus" („Istoria materialismului") (1866).

Semnificativă pentru fizionomia lui spirituală este o scrisoare din 1858, în care spune:

> *Consider sistemul hegelian un pas înapoi în scolastica de care abia ne-am eliberat. Într-adevăr, Herbart, la care aderasem inițial, a fost pentru mine numai o punte către Kant, la care se întorc acum atât de mulți cercetători de calitate, pentru a desăvârși pe cât se poate ceea ce Kant a făcut doar pe jumătate: distrugerea metafizicii. Consider că orice metafizică este o formă de nebunie, ce are numai o justificare estetică și subiectivă. Logica mea este calculul probabilităților, etica mea – statistica*

morală; psihologia mea se întemeiază în întregime pe fiziologie; cu alte cuvinte încerc să mă mişc doar în perimetrul ştiinţelor exacte. O carte pe care aş scrie-o cu cea mai mare plăcere ar fi o critică a psihologiei, în care cea mai mare parte a acestei „ştiinţe" s-ar dovedi flecăreală şi autoînşelare, şi care potrivit tendinţei, ar trebui privită ca al doilea mare pas la „Critica raţiunii pure". („Scrisoare către Kambli").

Acest pasaj din scrisoare exprimă un lucru clar: sistemul idealist de gândire nu mai constituie pentru Lange o temă. El se consideră eliberat de un asemenea tip de gândire, pe care îl califică fără prea multă discuţie drept scolastic. O reflecţie întoarsă către Kant, pe care o prescrie, nu înseamnă în nici un caz o preluare necritică a modului de gândire kantian. Din contră, lui Kant i se reproşează că în critica sa legată de metafizică a rămas la jumătatea drumului. Totuşi metafizica poate să primească un înţeles estetic şi subiectiv. Metafizica nu poate reclama pentru sine o pretenţie teoretică explicativă, pe care el o preamăreşte pe drept în cazul ştiinţelor exacte. După Lange trebuie însă regândite şi alte discipline. Logica trebuie întemeiată pe calculul probabilităţilor, etica pe statistica morală şi psihologia pe fiziologie.

Controversa cu materialismul

Chiar dacă acea carte de care vorbeşte Lange în pasajul din scrisoare nu a fost realizată, el a îndeplinit în mare măsură programul schiţat acolo în *„Istoria materialismului*", apărută şapte ani mai târziu, care a trebuit să fie promovată în scurtă vreme la rangul de cea mai citită scriere a întregului neokantianism. Chiar dacă Lange face apel la Kant în disputa sa cu materialismul, el nu preia în nici un caz întreaga filosofie a acestuia. El consideră „Critica raţiunii practice" drept partea instabilă şi trecătoare a gândirii kantiene. Semnificaţia reală a gânditorului din Königsberg se află pentru el în perimetrul filosofiei teoretice. Deoarece atunci când se ia în serios „revoluţia copernicană", potrivit căreia conceptele noastre nu se orientează după obiecte, ci, invers, obiectele trebuie să se orienteze după concepte, rezultă că: obiectivitatea obiectelor experienţei nu are statutul unei obiectivităţi absolute, cum afirmă materialismul. Drept martoră împotriva unui obiectivism materialist cheamă Lange fiziologia simţurilor. Pentru că el este de convingerea că:

> *Progresul uimitor din acest domeniu (fiziologia simțurilor)... pare a confirma în întregime vechea propoziție a lui Protagoras, potrivit căreia omul este măsura tuturor lucrurilor. Odată dovedit faptul ca însăși calitatea percepțiilor noastre senzoriale este făcută posibilă în întregime de constituția organelor noastre și numai de ele, nu mai poate fi dată la o parte cu eticheta „de nerespins, dar absurd" nici ipoteza potrivit căreia întregul context în care noi aducem percepțiile senzoriale, într-un cuvânt întreaga noastră experiență, este făcut posibil de o organizare spirituală, care ne constrânge să experimentăm așa cum experimentăm, să gândim așa cum gândim, în timp ce o altă organizare a acelorași obiecte ar putea apărea cu totul altfel și lucrul în sine nu poate să fie reprezentabil pentru o ființă finită (GM, 503).*

Lange înțelege deci formularea lui Kant de ordinul teoriei cunoașterii nu drept analiză a condițiilor de validitate ale cunoașterii omenești, căci pleacă de la premisa că Im. Kant a reușit să descopere doar acele condiții ale cunoașterii care sunt fundamentale în organizarea psiho-fizică a omului. Întrebarea lui Kant: cum este experiența posibilă? își găsește la Lange un răspuns fiziologic. Pentru ceea ce este *a priori* el nu are pretenția unei universalități și necesități stricte, ci subliniază că noi am putea să emitem doar propoziții ipotetice legate de faptul dacă concepte și forme ale gândirii, pe care noi trebuie să le considerăm drept adevărate, își au originea sau nu în natura permanentă a omului. Lange nu ezită deci să raporteze problema de domeniul teoriei cunoașterii înapoi la starea de fapt empirică, în acest context fiziologia simțurilor oferindu-i posibilitatea unei corecturi și a unei dezvoltări a kantianismului. Cu toată dezvoltarea sistemului kantian Lange dorește totuși să mențină un nucleu esențial al kantianismului. De aceea el subliniază:

> *Rațiunea, mama Ideilor, este după concepția lui Kant ghidată de totalitatea întregii experiențe posibile, în timp ce intelectul este preocupat de cazurile particulare. Rațiunea nu își găsește mulțumire în vreun șir de cunoștințe, atâta timp cât ea nu a cuprins totalitatea. Rațiunea este deci sistematică, așa cum intelectul este empiric. Ideile de suflet, lume și Dumnezeu sunt doar expresiile tendinței spre unitate ce se află în organizarea noastră. Dacă le atribuim o existență obiectivă în afara noastră, atunci ne scufundăm în marea fără țărmuri a greșelilor metafi-*

> *zice. Dacă le considerăm Ideile noastre şi le preţuim, atunci împlinim o cerinţă de necontestat a raţiunii noastre. Ideile nu folosesc pentru a lărgi cunoaşterea noastră, în schimb folosesc la anularea materialismului şi prin aceasta fac loc filosofiei morale, care era pentru Kant cea mai importantă parte a filosofiei. (GM, 503)*

Acest text prezintă în mod clar următorul fapt: Lange menţine distincţia kantiană între raţiune şi intelect. Intelectul este organul ştiinţelor particulare, raţiunea dimpotrivă este organul cunoaşterii Ideilor. Ideile nu servesc lărgirii cunoaşterii, în schimb ele servesc pentru a chema la ordine pretenţiile explicative de nivelul cunoaşterii totalizatoare asupra lumii, pretenţii ridicate din partea materialismului. Prin aceasta se face loc acţiunii etice, pentru care nu mai există loc într-o imagine a lumii deterministă cum e cea a materialismului.

Chiar dacă materialismul are dreptate în privinţa criticii sale legate de poezia de concepte a metafizicii, ce pretinde că pătrunde în esenţa naturii, el este cu toate acestea, după părerea lui Lange, ca imagine generală despre lume, o concepţie sterilă, deoarece este sărac în stimuli pentru viaţa culturală şi socială. Cu toate acestea, pentru el este indiscutabil că un suflu materialist străbate cultura modernă. Idealul nu se află la mare preţuire. Însă nici nu este de aşteptat ca el să dispară pur şi simplu. Lange lămureşte acest lucru prin conţinutul tradiţional religios:

> *Cine vrea să respingă o liturghie din Palestina, sau cine vrea să o acuze de greşeli pe Madona lui Rafael? Gloria in excelsis rămâne o putere istorică a lumii... Şi acele gânduri simple fundamentale ale eliberării oamenilor individuali prin sacrificiul propriei voinţe faţă de voinţa care conduce întregul; orice imagine a morţii şi învierii care exprimă ceea ce este mai emoţionant şi înalt dintre lucrurile care cutremură pieptul omenesc... În sfârşit acea doctrină care ne porunceşte să rupem pâinea împreună cu cei înfometaţi şi săracilor să le anunţăm vestea cea bună – ele nu vor dispărea pentru totdeauna pentru a face loc unei societăţi care şi-a atins scopul dacă îşi mulţumesc intelectul printr-o poliţie mai bună şi ingeniozitatea prin satisfacerea unor nevoi mereu noi cu ajutorul unor descoperiri mereu noi. (GM, pp. 1002)*

Filosofia politică

Ceea ce este valabil pentru îndeletnicirea lui Lange cu filosofia teoretică priveşte şi îndeletnicirea cu filosofia practică. În ambele domenii el a preluat probleme ce pluteau în aer. De aceea s-a confruntat cu problemele sociale nerezolvate ale timpului său în „Problema muncitorului". Înainte de a-şi elabora propria poziţie, Lange abordează două forme de contestare ale problemei muncitorului. Se poate contesta o asemenea problemă susţinându-se că necazurile ce trebuie înlăturate prin rezolvare sunt irevocabile, dar se poate porni şi invers de la faptul că mersul dezvoltării istorice va rezolva această problemă de la sine.

Lange respinge ambele poziţii. El încearcă să arate, nu fără sarcasm, cum prima poziţie duce la absurd:

> *Săracul... îşi datorează întreaga existenţă salariului, pentru care proprietarul îl pune să muncească; dacă nu ar exista întreprinderea industrială nu ar exista nici muncitorul deoarece nu ar fi hrană pentru el. Deci el nu are de ce să se plângă. Pe tabla bogată a naturii nu există loc pentru cel lipsit de proprietate, pentru „supranumerar". Dreptul său natural este să înfometeze şi astfel prin dispariţia sa să restabilească echilibrul dintre numărul de oameni şi mijloacele de subzistenţă. Poate să se menţină plutind între a fi şi a nu fi prin muncă excesivă şi insuficient plătită, indiferent cum reuşeşte să o facă. Dacă industriaşul nu ar avea suficiente „mâini" şi fără el, l-ar plăti mai bine, dar cum nu este deloc necesar, poate să-l lase să dispară. Procesul natural de înfometare o să aibă grijă de situaţie; mai mult nu-l interesează pe capitalist. El şterge simplu un nume de pe lista sa de salarii; restul ţine de legile neschimbătoare ale naturii. (Af, pp. 341)*

Este respinsă însă şi a doua poziţie care vede în revoluţia socială o consecinţă necesară a mersului istoriei. Lange se opune valabilităţii unei asemenea poziţii, afirmând că procesele istorice s-au datorat întotdeauna şi iniţiativelor anumitor indivizi şi au fost lipsite de acea mişcare automată pe care Marx ar vrea să le-o atribuie. El crede că marea revoluţie socială, prevăzută de Marx, se va desfăşura în realitate cu totul altfel decât şi-o reprezintă el, anume ca o consecinţă a numeroşi paşi mici şi ca rezultat al unei confruntări în desfăşurare, parțial pașnice, parțial furtunoase, care se întinde pe parcursul unei perioade mai lungi de timp.

Distanța față de teoria marxistă devine la fel de clară atunci când Lange observă că este ciudat că, tocmai într-un timp când sistemul hegelian este aproape dispărut din conștiința timpului, Marx se întoarce la el în critica asupra economiei politice. Importanța lui Marx ca economist național e pentru el în afara discuției. O critică limpede exercită el însă asupra momentelor speculative ale teoriei istorice a acestuia. Astfel el își exprimă îndoieli împotriva modului în care Marx privește dezvoltarea ideilor hegeliene:

> *Firește dezvoltarea prin contrarii nu se face în istorie ca și în viața indivizilor nici așa ușor și radical, nici așa precis și simetric precum în construcția speculativă. Acest lucru este recunoscut de Marx și cu privire la trecut, în măsura în care zugrăvește trecerea ... proprietății private împărțite, reunită însă prin muncă, către perioada modului de producție capitalist drept o luptă la dispoziția istoriei, care se prelungește secole și în care noul principiu se luptă cu relațiile date ale perioadei anterioare sub numeroase schimbări, reacțiuni și variații, în timp ce modul anterior de proprietate și de producție nu este în nici un caz total înlăturat în zilele noastre, atunci când a doua perioadă a atins punctul culminant și astfel stă să se transforme în a treia. În ceea ce privește viitorul Marx privește lucrurile altfel. El crede că înainte exista o luptă de durată mai mică, deoarece este mai ușoară „expropierea a câțiva uzurpatori de către popor" decât „expropierea poporului de către puțini uzurpatori". Mărturisim că nu suntem în stare să aderăm la acest punct de vedere deoarece această ușurință mai mare este doar una formală și exterioară. În realitate este prezentă o luptă nu mai mică pentru a ridica proprietatea socială și - așa cum noi ne reprezentăm lucrurile - fabrica organizată republican la modul de producție dominant, decât a avut nevoie înlocuirea producției Evului Mediu prin cea modernă. (Af, 249)*

Lange este de aceea departe de a accepta că problema socială este într-o oarecare măsură rezolvată dintr-o lovitură în dimineața ce urmează revoluției; el consideră în opoziție cu Marx că este vorba de procese sociale de transformare ce necesită o lungă durată. Se ridică împotriva reprezentării după care cea de-a patra stare coincide pur și simplu cu omenirea, atenționând că aici ar fi posibil să fie vorba numai de o repetare a greşelii lui Abbe Sieyes, care oferise tocmai lozinca că cea de-a treia stare trebuie să fie totul. În fine, el își exprimă şi temerea că ar putea să apară dintre comunişti un nou regim de aristocrați, care să nu aibă defel în intenție eliberarea societății de structurile de conducere nedrepte. Caracteristic pentru propriul concept teoretic al lui Lange este încercarea de a lega problema socială de darwinism.

> *În scrierea noastră ... despre problema muncitorului Darwin joacă deja un rol important în măsura în care am încercat să derivăm circumstanțele care reclamă (o rezolvare ā) problemei muncitorului din principiile dezvoltate de Darwin, fără a le privi totuşi drept adăugiri necesare ale ființei omeneşti. Căci, în timp ce plantele se supun inconştient acelor legi naturale, ca şi animalul care e dominat îndeobşte de impulsul natural, apare la om ca stadiu ultim al acelui proces natural de desăvârşire capacitatea de a se ridica deasupra mecanismului teribil şi lipsit de suflet al acestuia, de a înlocui finalitatea oarbă cu cea calculată, şi de a face un progres printr-o economie infinită de durere şi chinuri, progres care se mişcă mai repede, mai sigur şi mai neted decât acela pe care îl produc forțele oarbe ale naturii prin lupta pentru existență. Însă la aceasta trebuie fireşte recunoscut că în ciuda oricărei inteligențe şi a oricărei voințe bune a omului el nu se poate elibera totuşi niciodată pe de-ntregul de influența legilor naturii. (Af, pp. 30).*

Odată cu teza că în sărăcia muncitorului trebuie văzută o formă a luptei generale pentru existență, corespunzătoare doar relațiilor economice actuale, Lange a întâmpinat o critică puternică din parte lui Friedrich Engels, care susține dimpotrivă că legitatea economică a societății capitaliste moderne a luat ființă abia odată cu capitalismul, că ea nu ar avea deci caracterul unei legi veşnice a naturii. Lange nu se lasă însă îndepărtat de această critică de la raționamentul său social-darwinist. Aşa cum Marx a văzut în modul de producție capitalist sursa acelor neajunsuri care au condus la problema muncitorului, tot astfel Lange consideră răspunzătoare pentru aceste neajunsuri o lege generală a naturii, care acționează în cazul răspândirii ființelor organice. Aşa cum face recurs în *„Istoria materialismului"* la o bază naturală a cunoaşterii umane, tot astfel el admite şi pentru cursul istoriei o bază naturală. Consecințele unei astfel de concepții sunt evidente. Cine consideră, precum Marx, problema muncitorului drept o consecință a dezvoltării istorice a relațiilor de producție, va promite de asemenea o rezolvare a problemei muncitorului prin modificarea acestor relații de producție. Cine privește dimpotrivă, precum Lange, problema muncitorului pe fundalul luptei pentru existență, va lua în considerare doar o rezolvare pragmatică.

În acest context Lange cere o inventariere critică a eforturilor care au fost întreprinse până acum în această direcție. El numește în general cinci „principii" care trebuiesc aplicate pentru rezolvarea problemei muncitorului. În primul rând, este vorba ca problema muncitorului să fie recunoscută în general drept problemă socială centrală. În al doilea rând, trebuie ca toate măsurile concrete care sunt luate să țintească la eliberarea muncitorilor de relațiile de dependență, nedemne din punct de vedere uman, în care ei se găsesc de fapt față de patron. În al treilea rând, Lange pledează pentru o intensificare a politicii de stat în privința educației, deoarece este necesar, pe lângă o îmbunătățire a condițiilor materiale de viață ale muncitorului, să fie îmbunătățite condițiile și în sens intelectual și moral. În al patrulea rând, el plasează problema muncitorului într-o perspectivă economică și politică cuprinzătoare. S. E. nu poate să-și restrângă stăpânirea la marile centre industriale, ci trebuie să includă zonele economic subdezvoltate. El pledează concret pentru decentralizare, cu scopul de a spori șansele de participare la un nivel de decizie restrâns, cum ar fi administrația de raion și de district. În fine, în al cincilea rând, el intervine pentru ca educația unei reprezentanțe politice a intereselor muncitorului să nu fie întreruptă de către stat.

În ceea ce privește relevanța practică a acestor reflecții părerea lui este următoarea: el este conștient că desfășurarea reală a lucrurilor nu urmează niciodată exact traseul unor asemenea idei, însă tot la fel de puțin contestabil este faptul că asemenea idei au o influență asupra mersului general al lucrurilor, oricum s-ar desfășura acestea în particular.

Pentru dezvoltarea neokantianismului gândirea lui Lange este relevantă din trei puncte de vedere:

1. În cazul lui Lange apare limpede intenția originară a mișcării kantiene, care a început în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și din care a luat naștere neokantianismul. La Kant s-a recurs deoarece formularea sa teoretică oferea posibilitatea unei replici la obiectivismul materialist, care se răspândise după falimentul filosofiei sistematice idealiste. Faptul că această întoarcere la Kant avea

dificultățile ei este arătat de interpretarea fiziologică a lui Lange a problemelor cunoaşterii, interpretare ce se apropie considerabil de materialismul cu care se lupta.

2. Este evident în cazul confruntării lui Lange cu problemele sociale şi cu cele care privesc concepția generală despre lume ale timpului său originea neokantianismului se află într-o „filozofie după conceptul lumii", filozofie ce vrea un diagnostic al timpului.

3. Filosofia politică a lui Lange a avut parte de o dezvoltare în socialismul etic al şcolii de la Marburg, care a fost reprezentat, pe lângă Cohen şi Natorp, şi de Karl Vorlaender, Franz Staudingen şi Rudolf Stammler şi reprezintă o alternativă față de socialismul dogmatic de proveniență marxistă. Căci filosofia practică se bazează după Lange şi urmaşii săi marburghezi nu pe teze doctrinare, care se referă la mersul pretins necesar al istoriei, ci are de-a face cu revendicările politice, care rezultă din problemele sociale nerezolvate ale prezentului.

Scrieri: *Die Arbeiterfrage*, Winterthur 1875 (Af). –*Die Grundlagen der mathematischen Psychologie*, Duisburg 1865. – *Geschichte der Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart*, retipărire a celei de-a zecea ediții, Frankfurt a. M. 1974 (GM). – *Logische Studien*, Iserlohn 1877. –*Einleitung und Kommentar zu Schillers philosophischen Gedichten*, Bielefeld/Leipzig 1897. – *Über Politik und Philosophie*. Scrisori şi articole de ziar 1862-1875, editate de G. Eckert, Duisburg 1968. – *Pädagogik zwischen Politik und Philosophie*, editată de J. H. Knoll, Duisburg 1975.

Bibliografie: O. A. Ellissen: *Friedrich Albert Lange*, Leipzig 1891. – F. Holz: *Friedrich Albert Lange*, în: Noi biografii germane 13, 555-557. – J. H. Knoll / J. H. Schoeps: *Friedrich Albert Lange. Leben und Werk*, Duisburg 1975. – A. Klein: „Die Arbeiter haben sich selbst um die Angelegenheit ihres Standes zu kümmern" *F. A. Langes Theorie eines strategisch reflektierten Reformismus*, în: H. Holzhey: *Etische Sozialismus*, Frankfurt a. M. 1994, 125-145. – H. Lübbe: *Politische Philosophie in Deutschland*, München 1974. – J. Salaquarda: *Nietzsche und Lange*, în: „Nietzsche-Studien" (1977), 236-260. – A. Schmidt: *Friedrich Albert Lange als Historiker und Kritiker des vormarxistischen Materialismus*, în: Cuvânt înainte la ediția nouă a „Istoriei materialismului", Frankfurt a. M. 1974, vol. 1, X-XI.

Hermann Cohen

(1842-1918)

Viața și opera

Este născut în Coswig, ducatul Anhalt, ca fiu al unor părinți evrei ortodocși. Cohen a frecventat mai întâi seminarul evreiesc-teologic din Breslau, înainte să se consacre studiului filosofiei în Breslau și Berlin. În 1865 el își ia doctoratul la Halle. În perioada următoare a fost colaborator la „Revista pentru psihologia popoarelor”. După două încercări eșuate de a fi abilitat docent în Berlin, îi este oferită această posibilitate de către Lange în 1873 în Marburg. Trei ani mai târziu el a preluat catedra acestuia din Marburg, pe care o va deține până la pensionare în anul 1912. După plecarea sa de la Marburg Cohen a ținut prelegeri în ultimii săi ani de viață la instituția iudaică de învățământ din Berlin.

Pentru dezvoltarea neokantianismului marburgez cercetările publicate despre prima critică a lui Kant, „Kants Theorie der Erfahrung” („Teoria experienței la Kant”) au fost deschizătoare de drumuri, lor adăugându-se în 1877 „Kants Begründung der Ethik” („Întemeierea eticii la Kant”) și în 1889 „Kants Begründung der Ästhetik” („Întemeierea esteticii la Kant”), cercetări despre a doua, respectiv a treia critică. Pe lângă acestea importante pentru dezvoltarea gândirii lui Cohen dinaintea începutului secolului al XX-lea mai sunt lucrarea apărută în 1883 „Das Prinzip des Infinitesimal-Methode und seine Geschichte” („Principiul metodei-infinitezimale și istoria sa”), a doua ediție revizuită din anul 1885 a „Teoria experienței la Kant” și de asemenea introducerea apărută în 1896 la *„Istoria materialismului”* a lui Lange. După începutul secolului Cohen a publicat într-o succesiune rapidă propriul său sistem sub numele „System der Philosophie” („Sistem de filosofie”), ce este compus din „Logica cunoașterii pure”, „Etica voinței pure” și „Estetica capacității afective pure”. Filosofia religiei din perioada târzie, în special lucrarea apărută postum „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums” („Religia rațiunii plecând de la izvoarele iudaismului"), a avut o influenţă istorică mai mare decât sistemul de filosofie al lui Cohen. Articolele sale nenumărate sunt strânse în „Judische(n) Schriften" („Scrieri iudaice") ca şi în „Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte" („Scrieri despre filosofie şi despre istoria timpului.")

Controversa Fischer - Trendelenburg

Preocuparea lui Cohen legată de Kant a fost stârnită de o controversă, purtată între doi profesori F. A. Trendelenburg şi K. Fischer, asupra întrebării dacă subiectivitatea spaţiului şi a timpului implică cu necesitate non-obiectivitatea lor. Cohen a intervenit în această controversă, care a suscitat interesul lumii academice de atunci, cu un articol într-o revistă de specialitate. Ca şi în cazul lui Trendelenburg, era vorba şi la el de o salvare a obiectivităţii. Pe cât de mult filosofia kantiană conţine contribuţiile subiectului, evidenţiate de Fischer, pe tot atât de mult trebuie ea să conţină de asemenea un procedeu pentru a dovedi validitatea obiectivă a formelor intuiţiei şi a conceptelor. De aceea el scrie în articolul menţionat:

> *Până acum am reflectat numai la ceea ce este pur obiectiv, la ceea ce este întemeiat numai în lucruri, a căror cunoaştere noi nu o putem obţine decât în mod empiric. Acest ceva pur obiectiv s-a dovedit imposibil după ce Kant a demonstrat intuiţia pură, aprioricâ, adică intuiţia ce precede toată experienţa în spaţiu şi timp. Dacă această subiectivitate pură a timpului şi a spaţiului nu trebuie să însemne însă că acestea sunt reale numai şi numai în noi, pentru ceva exterior nouă ele neputând fi valabile, atunci este oferită prin această distincţie posibilitatea ca ceva real să existe în afara subiectivităţii noastre, să existe ceva obiectiv care să nu fie dependent de subiectivitatea noastră. (SPZ I, 235)*

Cohen pledează deci pentru o nouă înţelegere a obiectivităţii. Ceea ce este obiectiv trebuie să fie înţeles, potrivit lui Cohen, nu în sensul că ar exclude întreaga cunoaştere apriorică, aşa cum o face obiectivul înţeles la nivel empiric, ci în sensul că obiectivitatea şi aprioricitatea trebuie gândite împreună. Acest recurs la obiectivitate nu numai că împiedică o dispariţie transcendental-idealistă a lucrurilor, ci este susţinută în acelaşi timp şi de concepţia naturală despre lume.

Interpretarea generativă a lui Kant

Tot la disputa dintre Trendelenburg şi Fischer face aluzie Cohen atunci când scrie în prefaţa la cercetările sale despre „Teoria experienţei la Kant":

> *O dispută încă neîncheiată, importantă pentru judecarea multor lucruri, a dezvăluit spre regretul tuturor acelora cărora – dacă este îngăduită expresia kantiană – filosofia le este aproape de inimă, cum stau lucrurile în Germania în privinţa cunoaşterii istorice a filosofiei kantiene. Cercetători renumiţi se acuză reciproc de lipsă de cunoaştere în legătură cu cele mai importante şi comune afirmaţii ale sistemului kantian.(TE, IV)*

După Cohen, nu există un acord în ceea ce priveşte bazele sistemului kantian la principalii interpreţi ai lui Kant din timpul său. În plus, s-a extins punctul de vedere potrivit căruia filosofia kantiană ar fi depăşită şi ar mai avea doar un interes istoric. Cohen, care recunoaşte sincer că iniţial el însuşi era de această părere, este cuprins, pe parcursul cercetării operei lui Kant, de o tot mai adâncă îndoială dacă situaţia este de fapt aşa, îndoindu-se, în acelaşi timp, în legătură cu metoda criticii kantiene curente, care îl desfiinţa pe Kant. De aceea el consideră necesară o întoarcere la Kant-ul istoric, şi crede că poate să-i combată pe toţi aceia care nu au parcurs într-adevăr acest drum, printr-o întoarcere la textul Opusului kantian. În acelaşi timp el îşi exprimă convingerea că:

> *pentru a-l înţelege pe Kant după conţinutul textului său este neapărat necesar să se verifice îndeosebi valoarea pentru teoria cunoaşterii a concepţiilor, diferite una de alta, pe care acesta le face posibile; luările de poziţie personale sunt inevitabile. Căci nu trebuiesc stabilite faptele exterioare ale cuvintelor, ci contextele unor gânduri interioare, al căror sens trebuie luminat de către cercetarea istorică, împotriva concepţiilor şi interpretărilor, care izvorăsc şi ele din punctul de vedere general al celui care judecă. Nu poţi să te exprimi în privinţa lui Kant fără a dezvălui prin fiecare rând ce lume de idei porţi în cap. O înţelegere a criticii despre Kant*

> *pretinde de aceea o înțelegere a filosofiei criticului, care trebuie avut în vedere nu doar ca sursă secretă a acelei critici, ci în aceeași măsură ca sursă a acelei concepții aparent obiectiv-istorice. (TE, V)*

O pură prelucrare istorică a gândirii kantiene nu stă în intenția lui Cohen. Este vorba pentru el mai degrabă de o preocupare orientată sistematic legată de gândirea kantiană. Iar problema sistematică despre care este vorba în cazul unei asemenea preocupări este problema cunoașterii, adică întrebarea cum stau lucrurile cu validitatea cunoașterii noastre. După Cohen, la această întrebare Kant a dat un răspuns care avea valabilitate în vremea lui, dar care e valabil și astăzi, și care trebuie explicat. Scopul primei lucrări despre Kant a lui Cohen este o nouă întemeiere a doctrinei kantiene despre apriori. Cheia potrivită atât din punct de vedere istoric cât și din punct de vedere sistematic pentru înțelegerea primei Critici a lui Kant îl constituie, după Cohen, faptul că aceasta este o teorie a experienței. El se raportează cu această interpretare la „Introducerea" la prima Critică, unde se spune: „Nu încape nici o îndoială că orice cunoaștere a noastră începe cu experiența... Dar dacă orice cunoaștere a noastră începe cu experiența, aceasta nu înseamnă totuși că ea provine întreagă din experiență." (*Critica rațiunii pure*, B1). – Cohen comentează acest pasaj:

> *Kant a descoperit un nou concept al experienței. Critica rațiunii pure este critica experienței. De o determinare exactă a acestui concept al experienței depinde dacă critica lui Kant a satisfăcut pretențiile naturale, scepticismul* empiriei, *dar și* dogmatismul *rațiunii pure, și prin aceasta dacă a aplanat disputa acestora. Faptul că de ambele laturi există drepturi naturale, chiar dacă ele se consideră în mod neîndreptățit justificate, această recunoaștere conține în același timp această primă propoziție: faptul de a începe revine scepticismului, faptul de a nu proveni, dogmatismului. Noul concept al experienței trebuie să ne învețe cum se lasă ambele reunite. (TE, pp. 3)*

Ceea ce are de oferit, după Cohen, teoria kantiană a experienței este aplanarea disputei dintre reprezentanții scepticismului și ai dogmatismului. Unii recurg la rațiunea pură și lasă în urmă percepțiile senzoriale, ceilalți vin cu o privire orientată spre datul percepțiilor senzoriale, ajungând la consecințe senzualiste. O teorie a experienței corect înțeleasă trebuie să indice clar modul în care pot fi unite cele două poziții.

Mai departe este vorba în prima Critică a lui Kant, după Cohen, tot de critica unei anumite înțelegeri a experienței și de justificarea unui anumit tip de experiență. Ceea ce este combătut de către Kant este înțelegerea empiristă a experienței și ceea ce este justificat este experiența științifică. Cohen scrie:

> *Ceea ce filosoful intelectualist numea reprezentări confuze scepticul a recunoscut în fața senzualistului că este începutul oricărei înțelepciuni. Însă, atunci când acesta ar fi vrut să găsească în acel început suma și garanția unui adevăr, scepticul împrăștia acea materie în pura subiectivitate. Astfel, întreaga știință este prin urmare imposibilă, deoarece acel lucru din care constă ea, legătura legică a gândurilor, este o simplă asociație de senzații subiective. Ideile sunt abstracțiuni provenite din experiență și experiența nu este nimic altceva decât suma de însușiri a senzațiilor. Nu există concepte a priori. Deci nu există nici matematică! Aceasta era consecința care îl indigna pe Kant. El a găsit în matematică cunoaștere a priori. (TE, pp. 52)*

Ceea ce îi aduce împreună pe sceptic și pe senzualist ca reprezentant al gândirii empirice este opoziția față de filosoful intelectualist ca reprezentant al gândirii pur raționale. Dacă pentru filosofii intelectuali sensibilitatea este domeniul reprezentărilor confuze, pentru sceptic și senzualist aici se găsește începutul înțelepciunii. În orice caz ei se deosebesc prin modul în care valorizează baza empirică a cunoașterii. Pentru senzualist ea face posibilă un acces la adevăr, în timp ce pentru sceptic ea este domeniul purei subiectivități. Cohen arată care sunt consecințele ruinătoare ale unei asemenea poziții. Știința este în aceste condiții imposibilă, deoarece ea se bazează în acest caz pe o asociere de senzații subiective. Acest lucru face însă tocmai de neînțeles prin ce se distinge gândirea științifică, anume legăturile legice ale gândurilor. Posibilitatea lor trebuie lămurită. În acest context lui Kant îi revine o importanță hotărâtoare, deoarece el a arătat clar: există de fapt ceva de genul unei cunoașteri *a priori*. Un exemplu concludent și evident pentru aceasta este gândirea matematică.

Cohen preia indicația kantiană și subliniază că matematicii îi revine o semnificație paradigmatică pentru înțelegerea științei.

Aceasta ridică în mod natural o altă întrebare, anume care este semnificația acestui *a priori* care constituie baza gândirii matematice şi, în sensul lui Cohen, al oricărui tip de ştiinţă. Cohen încearcă să clarifice această întrebare după cum urmează:

> *Pe ce se întemeiază a priori-ul matematic? Pe intuiţia pură. Şi cum este acest lucru posibil? Prin aceea că ea este considerată drept structură a subiectului, drept formă a sensibilităţii. Prin aceasta însă este considerată sensibilitatea însăşi drept o sursă a priori a cunoaşterii, adică o sursă constructivă a cunoaşterii. Şi această sursă este îngropată în noi, în sensibilitatea noastră. De ceea ce provine din ea, de intuiţie, nu poate să se debaraseze nici un subiect cunoscător. În ea este începutul şi în ea este sfârşitul.... Intuiţia sensibilă nu este, deci, o reprezentare confuză, ci spaţiul şi timpul ca forme ale sale sunt sursele pure ale cunoaşterii, din care sunt derivate propoziţii sintetice a priori autentice. (TE, pp. 53)*

În opoziţie cu filosoful intelectualist, Cohen nu aruncă sensibilitatea şi ceea ce provine din ea, intuiţia. Ea nu are pentru Cohen nimic dintr-o reprezentare confuză în sensul unei surse de cunoaştere tulbure în sine, ci spaţiul şi timpul ca forme ale ei reprezintă surse pure de cunoaştere, din care pot fi deduse cunoştinţe a priori autentice. Cohen întemeiază această afirmaţie prin caracterul acestei surse de cunoaştere, caracter ce construieşte experienţa. Aşa precum matematica îşi construieşte obiectele prin construcţie, la fel trebuie reprezentată în general constituţia obiectelor experienţei ştiinţifice. Noul concept al experienţei, pe care Kant l-a dezvoltat, după Cohen, în prima Critică, pleacă deci de la faptul-de-a-fi-produs *a priori* al experienţei. În ceea ce priveşte obiectivitatea unei experienţe înţeleasă în această manieră, Cohen subliniază:

> *Odată cu recunoaşterea naturii transcendentale a sensibilităţii, cea care explică posibilitatea aprioricităţii intuiţiei pure, este înlăturată distincţia subiectiv-obiectiv în sensul ei vechi... Deoarece nu mai există o obiectivitate mai înaltă şi mai sigură decât aprioricitatea intuiţiei recunoscută în structura formală a sensibilităţii subiective. Doar cu ajutorul ei construieşte geometrul triunghiul, de la ea învăţăm „că recunoaştem doar acel apriori în lucruri pe care noi înşine îl*

> *punem în ele". Doar acela este obiectiv, acela pe care îl „produce", îl construieşte subiectivitatea* a priori. *(TE, 54).*

După Cohen, subiectivitatea transcendentală funcţionează, deci, ca temei al obiectivităţii. Această afirmaţie este întemeiată cu ajutorul tezei kantiene, potrivit căreia noi recunoaştem doar acel a priori al lucrurilor pe care noi îl punem în ele. În acelaşi timp, această teză oferă posibilitatea de a face inteligibilă procedura kantiană. Anume, dacă este una produsă de noi, atunci trebuie să fie de asemenea posibil să dăm socoteală asupra condiţiilor unei asemenea produceri. Către acest lucru este îndreptată întrebarea transcendentală a lui Kant referitoare la condiţiile posibilităţii obiectului experienţei. În măsura în care formele intuiţiei şi ale gândirii se dovedesc momentele constitutive ale acestui obiect, Cohen consideră experienţa drept o mărime, pe care o „construim" în intuiţia pură şi în gândirea pură.

Reconstrucţia filosofiei kantiene

Dacă în prima carte despre Kant a lui Cohen este vorba în primul rând de a întări Kant-ul istoric împotriva „contestatarilor" săi, deja în decursul cercetărilor despre „Întemeierea kantiană a eticii" perspectiva se modifică. De aici încolo pentru Cohen problema e de a-l gândi în continuare pe Kant sistematic. Acest lucru este vizibil în mod limpede în publicaţiile lui Cohen din anii 80.

În acest context este important în primul rând tratatul „Principiul metodei-infinitezimale". Aici se spune că:

> *Teoria cunoaşterii... nu trebuie înţeleasă ca psihologie, deoarece psihologia presupune ea însăşi acea teorie a cunoaşterii, în conceptul conştiinţei şi în cel al materiei, şi drept urmare în* senzaţii *şi* impulsuri *nervoase... De aceea trebuie să mă distanţez de termenul teoria cunoaşterii: el sugerează ideea că cunoaşterea ar constitui obiectul acestor cercetări ca un proces psihic, ce poate fi cizelat într-o teorie, prin disecţia aparatului de cunoaştere. Acest punct de vedere este principial fals; deoarece pe drumul unei analize psihologice nu se poate atinge acea certitudine, care este necesară pentru întrebările tratate în acest domeniu. Psihologia realizează descrierea conştiinţei din elementele sale. Aceste elemente trebuie de aceea să fie şi să rămână ipotetice, pentru că acel element prin care conştiinţa începe şi ia naştere în realitate nu poate fi scos la*

> *conştiinţa începe şi ia naştere în realitate nu poate fi scos la iveală şi stabilit de o conştiinţă operatoare... Doresc de aceea să introduc în loc de teoria cunoaşterii termenul ce induce mai puţin în eroare: acela de critică a cunoaşterii. (IM, pp. 47).*

Problema de la care pleacă Cohen aici o constituie întrebarea: de unde ar trebui să înceapă o reflecţie filosofică asupra cunoaşterii? Principial există două posibilităţi: ea poate începe de la procesul cunoaşterii, adică activitatea cunoaşterii, sau de la cunoaştere ca rezultat. După părerea lui Cohen pentru o înţelegere teoretică satisfăcătoare a problemei cunoaşterii nu poate fi vorba decât de al doilea drum. Primul drum - aceasta o arată critica sa adusă psihologiei - nu conduce la scopul propus. Cohen replică împotriva unei teorii a cunoaşterii, orientate psihologic, că psihologia trebuie să presupună, ca oricare altă ştiinţă particulară, o serie de concepte, pe care nu le poate legitima cu propriile mijloace, nefiind în stare să dea socoteală de implicaţiile şi presupoziţiile lor. Pentru o teorie a cunoaşterii, care poate ridica pe drept o pretenţie filosofică fundamentală, este însă obligatoriu să îşi poată legitima toate conceptele utilizate. În afară de aceasta trebuie ca o asemenea teorie a cunoaşterii să poată legitima principalele momente ale procesului cunoaşterii cu mai mult decât cu o certitudine ipotetică, altfel ea nu merită numele de „ştiinţă fundamentală”.

Odată cu această critică a psihologiei, Cohen explică în „Tratatul despre metoda-infinitezimală” şi ce înţelege el prin idealismul critic. Cohen scrie aici:

> *Pe de o parte trebuie să rămână în prim plan caracterul constructiv al gândirii: faptul că lumea se bazează pe temeiul legic al gândirii... Însă aici se naşte aparenţa unui subiectivism: faptul că lucrurile ar fi doar idei, că ele nu ar avea putere în afara minţii umane în datul propriu al existenţei lor. Dimpotrivă, este de puţin folos atunci când sensibilitatea este considerată o sursă de cunoaştere de aceeaşi condiţie ca şi gândirea... Faptul că această conştiinţă sensibilă aduce ceva în plus nu descrie în mod suficient distincţia dintre idealismul critic şi cel dogmatic: diferenţa specifică constă în primul rând şi exclusiv* în raportarea la ştiinţă, *singurul domeniu în care lucrurile sunt date şi stau la îndemână pentru problemele filosofice: stelele nu sunt date pe cer, ci în ştiinţa astronomiei. (IM, pp. 188)*

Cohen se referă la doctrina kantiană a celor două tulpini ale cunoaşterii umane, adică sensibilitatea, prin care ne sunt date obiecte, şi intelectul, prin care acestea sunt gândite, însă el inversează succesiunea. El începe cu caracterul constructiv al gândirii, care plecând de aici se răsfrânge asupra faptului că lumea lucrurilor îşi datorează legile gândirii noastre. În măsura în care nu doar cunoaşterea lucrurilor, ci chiar şi acestea însele sunt făcute dependente de proiectul gândirii noastre, se impune natural obiecţia că H. Cohen ar reprezenta poziţia unui idealism dogmatic. El întâmpină o asemenea obiecţie indicând faptul că ştiinţele funcţionează ca instanţă critică împotriva unei producţii necontrolate a lucrurilor. Controlul prin care producerea este subordonată ştiinţei constă din utilizarea cu succes a propoziţiilor ştiinţifice. Obiectivitatea cunoaşterii ştiinţifice constă deci în confirmarea ei practică.

Pe lângă clarificarea conceptului de idealism critic apare în anii 80 şi o clarificare a ideii de sistem. În scrierea lui Cohen despre „Întemeierea kantiană a esteticii" această idee este explicată plecând de la Kant;

> *Dacă semnificaţia lui Kant constă în aceea că el a creat filosofiei un sistem, atunci sensul şi valoarea acestei semnificaţii se află în conceptul pe care l-a dobândit sistemul filosofiei prin Kant. Sistemul nu însemna la Kant o totalitate închisă de cunoştinţe, ci totalitatea modalităţilor de producere ale conştiinţei, care dau naştere fiecare pentru sine unui conţinut specific. Aceste conţinuturi trebuie să fie reciproc înrudite, deoarece modalităţile de producere ale tuturor conţinuturilor, ca modalităţi de producere ale conştiinţei, sunt înrudite, deoarece ele alcătuiesc o unitate sistematică. (BÄ, pp. 94)*

Pentru unitatea sistematică a filosofiei kantiene este fundamentală, după Cohen, ideea că diferite domenii obiectuale ale cunoaşterii îşi primesc unitatea formală prin intermediul conştiinţei, care le produce pe toate în aceeaşi măsură. Chiar dacă cunoaşterea naturii nu poate fi situată pe acelaşi nivel cu cunoaşterea morală, ci ambele rămân distincte ca modalităţi de cunoaştere, ele sunt totuşi înrudite prin faptul că trimit înapoi la principiul constitutiv al conştiinţei. Chiar dacă libertatea voinţei nu se lasă percepută în aceeaşi modalitate precum forţa de greutate, totuşi rămâne valabil faptul că libertatea este valabilă ca lege a cunoaşterii morale în aceeaşi măsură în care forţa de greutate este o lege a cunoaşterii naturii. În fine, este valabil şi pentru artă faptul că ea are doar în acel caz un loc în sistemul filosofiei, când se lasă înţeleasă drept mod de producere al conştiinţei.

Filosofia politică şi filosofia religiei

La fel ca şi pentru Lange, a cărui „Istorie a materialismului" Cohen o suplineşte în 1881 cu o prefaţă biografică şi în 1896 cu o introducere, problemele de filosofie practică joacă pentru el un rol important. Chiar lucrarea sa despre „Întemeierea eticii de către Kant" ajunge la teza că binele suprem după Kant este fundamental unul politic. Cohen explică o asemenea teză legată de problema socialismului după cum urmează:

> *În realitate nu este numai un progres al ştiinţei etice, ci în mod direct şi unul al culturii etice, că problema optimismului în secolul nostru... este înlocuită de problema socialismului. Iov al timpurilor noastre nu mai întrebă dacă omul primeşte mai multă ploaie decât soare; ci dacă un om suferă mai mult decât cel care îi urmează; şi dacă în raportul distribuit plăcere-justiţie există relaţia după care un spor de plăcere pentru un membru al imperiului moral aduce cu sine o soartă logică în care celuilalt îi revine o lipsă. Prin această schimbare în ordinea de punere a problemelor din teodicee este exprimată coincidenţa legii morale pure, formale cu fericirea cea mai înaltă. (BE, 327)*

În introducerea la cartea lui Lange aceste idei sunt adâncite. Aici Cohen discută într-o secţiune proprie relaţia eticii cu politica. Mai înainte de toate este surprinzătoare devalorizarea întemeierii naturaliste a eticii, întreprinsă de Lange. Cohen pledează, împotriva acestuia, pentru un proiect idealist al eticii, şi se referă în acest context la Kant, care este pentru el adevărata figură întemeietoare a socialismului german. El aminteşte acea formulare a imperativului categoric care renunţă la ideea egoistă de scop a omului. Relevanţa social-etică a unei asemenea formulări este evidentă. Căci rezultă de aici că muncitorul nu trebuie socotit drept marfă în vederea scopurilor presupus înalte ale prosperităţii economice. El menţionează în mod pozitiv că socialismul a intervenit în lucruri ca o schimbare de dispoziţie; căci între timp nu mai contestă nici un om raţional că în cazul problemei sociale este vorba de o problemă reală a societăţii.

Pledoaria lui Cohen în favoarea socialismului etic este legată de o critică clară împotriva socialismului politic al timpului său. El afirmă clar două lucruri:

1. Materialismul şi socialismul constituie o opoziţie ireconciliabilă. De aici nu rezultă că trebuie să renunţăm în întregime la materialism ca fundament al socialismului.

2. Socialismul nu poate renunţa la ideea de Dumnezeu. Socialismul este legat de speranţa în realitatea lucrurilor bune, iar această idee este garantată de ideea de Dumnezeu.

Cohen ia distanţă critică faţă de teza marxistă după care societatea este adevărata realitate, în timp ce dreptul şi statul sunt doar abstracţiuni. Aici el observă:

> *Plecând de la acest punct de vedere relativ la concreteţea adevărată a societăţii, în opoziţie cu dreptul şi statul care sunt transformate în scheme şi umbre, ia naştere pericolul ca strădaniile de reformă pentru drept şi stat să înceapă să alunece pe panta periculoasă a revoluţiei... Pentru a împiedica acest pericol ... trebuie să fie cântărită bine şi recunoscută limpede ambiguitatea conceptului de societate. Faţă de conceptul real de societate ... conceptele de drept şi stat sunt transformate în concepte ideale şi anume într-un sens pozitiv... ele pretind realitatea, puterea şi demnitatea unor idei etice, care nu pot fi lezate fără anihilarea scopurilor morale (E, LXIX şi urm.)*

Cohen se pronunţă deci împotriva unei schimbări revoluţionare a societăţii. Socialismul trebuie să preia, împotriva anarhismului, rolul de apărător al dreptului şi al statului. În acest mod partidul socialist este chemat la datorie, dar acest lucru este valabil *a fortiori* şi pentru partidele conservatoare. De la ele trebuie să aşteptăm îndeosebi renunţarea la instrumentalizarea dreptului în favoarea intereselor economice. Conceptul central cu care Cohen operează în acest context este cel de societate. Cohen îl foloseşte în două sensuri: pe de o parte „societate" desemnează pentru el o idee etică de reformă, pe de alta este vorba de o parte a realităţii economice. Pe cât de fals ar fi, după părerea lui, să nu iei în serios realitatea marcată de economic, pe atât de mult consideră el, pe de altă parte, drept necesară transformarea ei etică. Pe lângă relaţia dintre politică şi etică Cohen discută, în introducerea la cartea lui Lange, şi relaţia dintre religie şi etică. Pe de o parte el critică religia, deoarece autonomia etică şi teonomia religioasă se exclud reciproc. Modul confesional îngust de a vedea lucrurile şi fanatismul religios – care fac imposibilă o înţelegere fără idei preconcepute a surselor religioase ce ţin de tradiţii diferite, cum o arată exemplul antisemitismului – fac în afară de aceasta ca utilitatea educativă a religiei să apară îndoielnică. Pe de altă parte, Cohen ridică cerinţa ca etica să preia ideea de Dumnezeu în conţinutul ei pedagogic şi justifică acest lucru după cum urmează:

> *Dacă ideea de Dumnezeu este recunoscută ca Idee, ca un adevăr ştiinţific, se câştigă astfel unitatea şi veridicitatea conştiinţei umane. Căci aceasta va rămâne dezbinată dacă conceptul superior al convingerilor umane rămâne propriu unei alte contabilităţi decât celei care îndrumă conştiinţa culturală autentică, cea a ştiinţei... Dacă credinţa în Dumnezeu trebuie să fie adevărul, atunci trebuie Dumnezeu încorporat ştiinţei eticii. Prin aceasta conceptul credinţei însuşi va deveni complet. Caracterul interior al convingerii va deveni liber de tradiţie şi de orice autoritate externă. (E, LXI).*

La Cohen este vorba de o legitimare a credinţei în Dumnezeu, care face posibil ca omul să fie identic cu sine însuşi. Aşa ceva nu ar fi posibil în cazul unui conflict principial între religie şi cultura ştiinţifică. Religia apare în discuţie în legătură cu întrebarea cum poate fi transformat *trebuie* în *este*. Pentru Cohen credinţa religioasă este în aceeaşi măsură de semnificativă ca şi credinţa în realitatea viitoare a lumii morale. Credinţa religioasă coincide, deci, cu credinţa în puterea binelui. În acest sens interpretează Cohen tradiţia mesianismului iudaic.

Dacă ar fi să facem un bilanţ al dezvoltării gândirii lui Cohen până la începutul secolului, următoarele puncte ar merita importanţă:

1. Pentru Cohen sarcina filosofiei este cercetarea condiţiilor cunoaşterii ştiinţei, în special a ştiinţei naturii. În vederea acestui lucru filosofia trebuie să plece de la valabilitatea factică a cunoaşterii ştiinţifice.
2. Atunci când filosofia chestionează condiţiile de valabilitate ale realităţii vizate de cunoaşterea ştiinţifică, ea utilizează o strategie filosofică specifică, anume metoda transcendentală.
3. Unitatea sistematică a filosofiei rezultă pentru Cohen din faptul că diferitele domenii ale culturii – ştiinţa, moralitatea şi arta –, fără a ţine cont de diversitatea incontestabilă în ceea ce priveşte conţinutul, provin din conştiinţa creatoare.
4. Religia nu reprezintă un sistem propriu. Conţinuturile religioase nu pot fi reduse la o direcţie proprie de funcţionare a conştiinţei, în schimb ele pot fi aduse în conştiinţa etică.
5. Cohen se distanţează în filosofia sa politică de materialismul istoric, care vede în om doar produsul relaţiilor economice, şi pledează pentru un socialism etic.

Scrieri: *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871 (TE). – *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1877 (BE). –*Das Prinzip der Infinitesimal-Methode*, Neudruck, Frankfurt a. M. 1968 (IM). – *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin 1889 (BÄ). – *Einleitung zu Langes Geschichte des Materialismus (E)*. – *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902. –*Ethik des reinen Willens*, Berlin 1904. – *Ästhetik des reinen Willens*, 2 volume, Berlin 1912. – *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen 1915. – *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1929. –*Jüdische Schriften*, 3 volume, Berlin 1924. – *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, 2 volume, Berlin 1928 (SPZ).

Bibliografie: R. Brandt / F. Orlik (ed.) : *Philosophisches Denken – Politisches Wirken*, Hildesheim 1993. – J. Ebbinghaus: *Hermann Cohen als Philosoph und Publizist*, în: Arhiva de filosofie 6 (1956), pp. 109-122. – G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik*, Freiburg/München 1988. – G. Gerhardt: *Wider die unbelehbaren Empiriker*, Würzburg 1983. – H. Holzhey: *Cohen und Natorp*, 2 volume, Basel / Stuttgart 1986. – idem: *H. Cohen*, Frankfurt a. M. 1994. – W. Kinkel: *H. Cohen*, Stuttgart 1924. - H.-L. Ollig: *Religion und Freiheitsglaube*, Meisenheim 1979. – W. Ritzel: *Studien zum Wandel der Kantauffassung*, Meisenheim 1979. – P. Schmied: *Ethik als Hermeneutik. Systematische Überlegungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre,* Würzburg 1995. – K. Vorlaender: *Kant und Marx*, Tübingen 1911. – E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft*, Berlin 1980.

Paul Natorp
(1854-1924)

Viața și opera

Natorp s-a născut în Düsseldorf într-o familie respectabilă de pastori. După studiul limbilor vechi și al istoriei în Bonn și Berlin, și după obținerea doctoratului în Strassburg el a predat mai întâi ca profesor într-o școală. În 1881 a fost abilitat docent în Marburg. În 1885 el a fost făcut acolo profesor extraordinar și în final, în 1893, i-a fost încredințată catedra de filosofie și pedagogie. Prin lucrările lui extrem de numeroase, lista publicațiilor sale cuprinde peste 300 de titluri, Natorp a marcat în perioada următoare, într-o mare măsură, structura interioară și imaginea exterioară a neokantianismului marburghez. În anii 80 și 90, pe lângă lucrări istorice privind preistoria criticismului, apar de asemenea și primele lucrări sistematice. Importante de amintit ar fi tratatul „Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis" („Despre întemeierea obiectivă și subiectivă a cunoașterii") (1887), „Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode" („Introducere în psihologie după metoda critică") (1888), scrierea „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" („Religia în limitele umanității") (1894), ca și „Sozialpädagogik" („Pedagogia socială") (1899). El publică imediat după începutul secolului lucrarea de mari dimensiuni despre „Doctrina Ideilor la Platon". O prezentare generală a filosofiei din perspectivă marburgheză oferă „Philosophische Propädeutik" („Propedeutica filosofică") și scrierea „Die Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme" („Filosofia, problema și problemele ei"). Monografia „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften" („Bazele logice ale științelor exacte") cuprinde probleme ale logicii științei. „Vorlesungen über praktische Philosophie" („Prelegerile despre filosofia practică") și „Philosophische Systematik" („Sistematica filosofică"), care apar abia după moartea sa, sunt caracteristice pentru filosofia târzie a lui Natorp, pe care a dezvoltat-o după plecarea lui Cohen din Marburg.

Logica cunoaşterii din perioada timpurie

Natorp încearcă să respecte programul lui Cohen de întemeiere obiectivă a cunoaşterii în tratatul său „Despre cunoaşterea obiectivă şi subiectivă". El precizează sarcina pusă în faţa unei întemeieri obiective a cunoaşterii plecând de la faptul că legea obiectualităţii cunoaşterii trebuie căutată exclusiv în conţinutul care se raportează la obiect. Cu toate că în cunoaştere latura obiectivă a conţinutului şi latura subiectivă a procesului de cunoaştere nu trebuie despărţite, deoarece există tot atât de puţin ceva cunoscut fără un cunoscător pe cât există un cunoscător fără ceva cunoscut, fiind de aceea posibil în mod principial să abordăm problema întemeierii cunoaşterii atât din perspectiva conştiinţei subiective, cât şi din perspectiva conţinutului, Natorp nu se îndoieşte asupra faptului că pentru el numai ultima este importantă. El oferă drept întemeiere, exact în sensul lui Cohen, următoarele:

> *Ceea ... ce este inacceptabil la punctul de vedere subiectivist este ideea că va fi desfiinţat întregul sens al logicii ca teorie generală, anume una ce întemeiază adevărul cunoaşterii, atunci când, aşa cum reclamă dezvoltarea consecventă a acestui punct de vedere, logica depinde conform principiului ei de o ştiinţă specială, psihologia. Oricâte dispute mai pot exista încă referitoare la delimitarea mai concretă a sarcinii unei ştiinţe generale a cunoaşterii şi a metodei acesteia, un lucru contează – trebuie spus – pentru aceia care cred în posibilitatea unei asemenea discipline: că ea trebuie să fie o ştiinţă de o importanţă fundamentală cum nu mai este alta. O ştiinţă care, potrivit numelui şi pretenţiilor ei, se ocupă de cunoaştere în general şi de legile acesteia, nu trebuie să fie întemeiată de o oarecare cunoaştere ştiinţifică specială (care ar trebui să fie valabilă doar potrivit legilor ei), ea trebuie mai degrabă ... să se afle la baza tuturor (cunoaşterilor). (osBE, 264).*

Unde se află însă punctul de plecare pentru drumul alternativ al unei întemeieri obiective a cunoaşterii? Pentru Natorp este important, mai întâi de toate, să se plaseze în punctul de vedere al cunoaşterii. Aceasta deoarece nu ne este dat vreun obiect decât în cunoaştere; de aici putem obţine o explicaţie despre sensul şi temeiul obiectualităţii, doar plecând de la cunoaştere. De fapt, Kant a păşit deja pe acest drum atunci când a exprimat cerinţa de a scoate la iveală din conştiinţa ştiinţifică condiţiile şi legile obiectualităţii. Natorp distinge două trepte de obiectivare obiectuală. Cu referire la prima treaptă el remarcă:

> *O anumită obiectivare se află deja în distincția „conținutului" unei reprezentări de reprezentarea ca „activitate", mai corect, ca trăire a subiectului. A abstrage conținutul de activitate nu se face doar de această dată și față de una sau alta dintre reprezentări și lucruri gândite, ci în raport cu orice moment temporal și față de orice poate fi reprezentat sau gândit în același mod. Ridicarea a ceea ce este reprezentat o singură dată la faptul de a fi reprezentat în general înseamnă deja o ridicare la punctul de vedere general. (osBE, 274).*

A doua treaptă a obiectivării are loc apoi în cadrul științei. Dacă la prima treaptă este vorba de trecerea de la ceea ce este reprezentat singular la ceea ce este de reprezentat în general, în cazul celei de-a doua trepte este vorba de a ridica la generalitatea legii starea de lucruri singulară, care a fost constatată în valabilitatea ei generală. În acest context Natorp face apel la mersul istoriei moderne a științei. Aceasta a condus la eliberarea de concepția filosofică substanțialistă asupra lucrurilor și la o orientare spre contexte legice generale. Atunci când pozitivismul insistă, împotriva acestui fapt, asupra datului de acum și aici drept bază a cunoașterii, el cade victimă unui sofism.

> *Este o greșeală atunci când se crede că acel concret ultim, „datul de aici și acum" al reprezentării poate fi gândit drept ceea ce e prim, singurul fapt pozitiv, și că poate fi situat la baza cunoașterii ... Cum gândim noi acel concret ultim, ceea ce apare acum și aici? A gândi ceva înseamnă, atunci când acest lucru este posibil, măcar a-l determina conceptual; fiecare asemenea determinare se face din punctul de vedere al generalului. Fiecare răspuns care poate fi dat în general la întrebarea ce este ceea ce apare acum și aici este posibil doar prin expresii generale, determinări generale ale calității și cantității, relații general exprimate față de alte obiecte deja cunoscute. (osBE, pp. 280.)*

Cu toate acestea Natorp descoperă în insistența pozitivismului asupra datului și o *particula veri*. Chiar dacă orice determinare este în primul rând o realizare a cunoașterii e incontestabil că înaintea acestei realizări trebuie să fie ceva dat, anume sarcina determinării obiectului. De aici Natorp construiește formula după care obiectul este un X dat, adică ceva ce trebuie, mai înainte de toate, determinat.

Rezultatul final al lui Natorp rezidă în faptul că întrebarea referitoare la originea subiectivă a cunoaşterii are în întregime justificarea şi semnificaţia ei, însă nu există nici o cale care să aibă prioritate înaintea întemeierii obiective a cunoaşterii. Căci numai astfel poate fi apărată autonomia cunoaşterii, când nu poate fi întemeiată din exterior, ci doar prin ea însăşi. În ceea ce priveşte modalitatea întemeierii Natorp explică:

> *Am vrea să desemnăm legea legităţii însăşi drept lege obiectivă a cunoaşterii; anume legea după care punctul de vedere legic asupra lucrurilor reprezintă punctul de vedere adevărat, obiectual. Toate legile specifice ale cunoaşterii sunt doar formulări specifice, concrete ale acestei legi fundamentale. (osBE, p. 285).*

Prin urmare Natorp pleacă de la o corelare între lege şi obiect, care are acoperire atât în istoria filosofiei, cât şi în cea a ştiinţei; nu este vorba în nici un caz de opinia proprie a unui singur filosof, căci ea îşi are baza în modul de a proceda al ştiinţei, a cărei caracteristică proprie este constituţia obiectului prin intermediul legii.

Psihologia

Dacă Natorp, în ciuda recentrării teoretic-obiective a doctrinei sale gnoseologice, se ocupă de probleme psihologice, acest lucru se explică prin faptul că el consideră necesar de a tematiza subiectivitatea trăirii nemijlocite. El distinge în genere, relativ la fenomenul conştiinţei, trei momente necesare ce sunt legate reciproc şi pot fi separate doar printr-un proces de abstracţie, anume: 1) conţinutul de care suntem conştienţi 2) conştiinţa acestuia sau legătura cu eul 3) eul. Ceea ce este deci caracteristic pentru teoria lui Natorp a conştiinţei este faptul că ea este concepută egologic şi relaţional. Căci în opoziţie cu teoriile conştiinţei lipsite de eu, Natorp distinge în faptul conştiinţei un moment al eului şi, în plus, consideră că noi putem gândi conştiinţa doar ca o relaţie între doi poli, ceea ce nu înseamnă nimic altceva decât faptul că ceva îmi este mie conştient. În orice caz acest lucru are, după Natorp, o legătură strânsă cu eul. El subliniază:

> *Eul ca punct comun de legătură pentru toate conţinuturile conştiente nu poate fi el însuşi conţinut al conştiinţei, deoarece în opoziţie cu tot ceea ce poate fi conţinut el este*

> *situat pur şi simplu în opoziţie. Orice expresie care prezintă eul însuşi drept un obiect sau care încearcă să explice relaţia faţă de acesta printr-o relaţie precum cea care are loc între conţinuturi ale conştiinţei poate să aibă în orice caz doar valoarea unei caracterizări metaforice. Eul nu poate fi transformat în obiect, deoarece în opoziţie cu orice obiect el este acela faţă de care ceva este obiect. (EP, 11).*

Întrebarea ce se impune aici este, fireşte, următoarea: cum poate conştiinţa să fie constituită din eu, dacă este valabil, pe de altă parte, că ceva devine conştient numai atunci când se situează în mod opus faţă de un subiect, de pe poziţia obiectului? Pe de o parte, Natorp spune:

> *Modul reflexiv de exprimare „sunt conştient" trimite deja la faptul că subiectul căruia ceva îi este conştient aparţine în mod necesar conştiinţei. Fără relaţia reflexivă faţă de ceea ce noi numim „eu", conştiinţa nu mai are vreun înţeles comunicabil. Conştiinţă înseamnă faptul-de-a-şi-fi-conştient. (EP, 12).*

Pe de altă parte rămâne un fapt stabilit pentru el că eul, ca centru subiectiv al relaţiilor între toate conţinuturile de care eu sunt conştient, se opune acestor conţinuturi într-un mod incomparabil. Din faptul conştiinţei nu se mai deduce în consecinţă nimic. Natorp se opune lui Fichte, pentru care faptul că eul se prezintă lui însuşi devine baza a numeroase deducţii:

> *Eul se reprezintă pe sine. Ce înseamnă: pe sine? Fireşte, tocmai eul sau cel care se reprezintă pe sine; căci trebuie în orice caz ca subiectul şi obiectul acestei prezentări să fie unul şi acelaşi. Deci: eul îşi reprezintă ceea ce se reprezintă pe sine. Normal că întrebarea se pune din nou: Ce înseamnă pe sine? Evident este vorba din nou de eu sau de ceea ce se reprezintă lui însuşi. Deci: eul îşi reprezintă acel ceva care reprezintă ceea ce se reprezintă pe sine şi aşa mai departe la infinit. Eul se desface deci într-un şir infinit: reprezentarea reprezentării a reprezentării etc. (EP, 14)*

Pentru conceptul de eu al lui Natorp este esenţial faptul că eul nu se lasă în nici un mod obiectivat. De aceea trebuie respinsă reprezentarea eului ca substanţă. Mai mult, nu poate fi făcută nici distincţia între actul conştiinţei şi conţinutul conştiinţei. La auzul unui sunet nu se poate separa între o conştiinţă a sunetului şi o conştiinţă a auzirii.

> *"Sunetul răsună în mine" şi „eu aud sunetul" nu sunt două fapte, ci doar una singură, exprimată însă în două modalităţi ce depind de cele două momente distincte, existenţa unui conţinut şi relaţia acestuia cu mine. Conţinutul – drept conţinut al conştiinţei – nu există fără relaţie cu eul, pentru care el este prezent; cu atât mai puţin există această relaţie fără conţinutul care stă în această relaţie. (EP, 15).*

Pentru Natorp este importantă diferenţa de metodă între psihologie şi ştiinţa obiectivantă. Dacă ultima procedează constructiv, prima procedează reconstructiv. Căci psihologia întreprinde pe baza construcţiei precedente a obiectului o reconstrucţie a (dimensiunii) subiectivităţii. Ea se întreabă cu alte cuvinte asupra bazelor ultime subiective ale obiectivării complete şi realizează cu acesta o reorientare a drumului cunoaşterii obiectivante.

Filosofia religiei

În lucrarea sa despre religie din anul 1894 Natorp pleacă de la următoarea teză:

> *Religia nu este simplă cunoaştere teoretică, nu este o simplă ştiinţă, fie ea raţională sau istorică, despre Dumnezeu; dar nici simplă orientare proprie a voinţei sau un fel de modelare poetică. Toate acestea fac şi ele parte, ce-i drept, din religie şi nu pot fi despărţite de ea; dar ele reprezintă mai degrabă modalităţile ei de manifestare decât miezul ei cel mai interior, ele sunt mai degrabă consecinţe şi dovezi decât temei şi rădăcină a conştiinţei religioase. Miezul ei este mai degrabă sentimentul. Din sentimentul religios i-a naştere abia modul specific religios de cunoaştere precum moralitatea, precum modelarea artistică. (RGH, 27)*

În acest context este important pentru Natorp că sentimentul nu reprezintă un domeniu special al conştiinţei, pe lângă cunoaştere, voinţă şi fantezie estetică, ci el reprezintă întreaga interioritate a vieţii sufleteşti. În acest context se pune, fireşte, întrebarea: cum poate fi determinat mai bine acest domeniu faţă de lumea teoriei, cea a practicii şi faţă de activitatea artistică, având în vedere faptul că în teorie, practică şi în arta poetică este cuprins tot ceea ce poate fi pentru noi obiect? Răspunsul lui Natorp este: dacă pentru conştiinţă este esenţială raportarea la un obiect, nu trebuie totuşi trecută cu vederea raportarea la subiectul despre a cărui conştiinţă este vorba. Dacă ne întrebăm mai departe ce reprezintă această latură subiectivă a conştiinţei, avem sentimentul că ea se sustrage unei obiectivări. Deoarece ea nu reprezintă un domeniu separat al conştiinţei, nu poate fi asociată cunoaşterii, voinţei şi fanteziei estetice. Acest sentiment ar trebui mai degrabă gândit ca o sursă originară fără formă a conştiinţei.

Natorp vede specificul religiei în faptul că în ea îşi croieşte drum sentimentul ce nu are o formă anume, fără a masca, ce-i drept, problemele care rezultă de aici. Religia face apel totuşi, cum observase deja Schleiermacher, nu doar la simplul sentiment, ci la sentimentul infinitului. Însă, în măsura în care noi nu rămânem la infinitatea sentimentului, ci transformăm sentimentul infinitului în obiect, se ajunge, după Natorp, la o depăşire ilegitimă a limitelor. Fiindcă în acest caz infinitul nu mai este valabil acum ca simplu punct orientativ al străduinţelor, ci se crede că infinitul poate fi luat în stăpânire şi că poţi deveni una cu el. Prin acest lucru însă posibilităţile fiinţei umane finite – Natorp vorbeşte de limitele umanităţii – sunt depăşite şi în acelaşi timp ia naştere un pericol serios pentru năzuinţa umană de cunoaştere, pentru activitatea morală şi, de asemenea, pentru modelarea artistică. Căci, atunci când se creează impresia că prin religie infinitul poate fi asimilat de omul finit, este devalorizat sensul acestor activităţi. Chiar dacă acest lucru nu este adevărat, deoarece sentimentului nu îi revine o formă specifică de obiectivare, sentimentul îşi păstrează cu toate acestea un rol important în viaţa conştiinţei umane, ceea ce Natorp explică după cum urmează:

> *Dacă privirea conştiinţei rămâne fixată pe obiect, într-un mod oarecum încremenit, atunci acesta pare a se elibera nu doar de legătura cu celelalte obiecte ale conştiinţei, ci şi din legătura cu punctul central subiectiv al acesteia, stând pentru sine. Sentimentul se opune unei asemenea desprinderi şi izolări, cu întreaga sa forţă; el menţine legătura tuturor lucrurilor între ele în conştiinţă şi aduce, tocmai în această legătură generală a tuturor conţinuturilor conştiinţei, ... subiectivitatea la expresia cea mai determinată şi plină de conţinut de care este el capabil. El reprezintă coeziunea internă, unitatea indestructibilă a vieţii conştiinţei, individualitatea ei. (RGH, 45)*

Natorp vede deci semnificația sentimentului în faptul că el se opune izolării funcțiilor conștiinței una față de alta. Pentru religie Natorp consideră că este autentic ceea ce își are originea în temeiul ei afectiv. În orice caz, aceasta nu poate decide singură în ceea ce privește autenticitatea ei însăși, căci ea poate funcționa ca instanță de decizie, în acest caz știința, moralitatea și arta ca forme legice ale conștiinței. Natorp nu vrea așadar să legitimeze toate formele de superstiție și entuziasm irațional din religiile istorice, căci toate manifestările sentimentului religios sunt pentru el îndreptățite numai dacă pot să se mențină înaintea criticii rațiunii teoretice, practice și estetice. Dacă se procedează consecvent după acest principiu, atunci acest lucru are consecințe adânci pentru religia tradițională. Ea este supusă unui proces de transformare, din care ea nu poate ieși decât într-o formă complet înnoită. Modul în care Natorp înțelege o asemenea transformare a religiei tradiționale nu este indicat decât în linii mari. Important este pentru el un lucru: trebuie renunțat la pretenția de transcendență a religiei, deoarece infinitul nu poate fi reificat ca obiect. În locul reprezentării unui Dumnezeu transcendent trebuie să punem conceptul de Dumnezeu ca ideal al moralității. Pe de altă parte trebuie renunțat de asemenea la pretenția dogmatică a afirmațiilor religioase. Ceea ce rămâne din acestea după renunțarea la caracterul lor de doctrină teoretică este conținutul lor moral de adevăr. În plus, înfățișarea lor simbolică are o valoare estetică de neînlocuit. Natorp rezumă concepția sa cu privire la religie astfel:

> *Transcendența...ca obiect ... trebuie să cadă. Sentimentul, înțeles ca subiectivitate, nu poate fi gândit în orice caz decât în corelație cu obiectivitatea, însă nu cu alta decât cea a științei, moralității și artei. Dacă religia este expresia vivacității nemijlocite a... sentimentului, ea e restrânsă astfel... prin tot ceea ce include din conceptele... „faptului-de-a-fi" sau a „faptului-de-a-trebui" sau în ale oricărei uniuni a celor două, la cercul de validitate al legilor cunoașterii științifice, voinței morale și formei artistice – și acest lucru eu îl numesc: în limitele umanității. Prin aceasta nu îi este răpit nimic valorii sale proprii ce ține de caracterul ei originar, nemijlocit, universal și...infinit; nu se pierde nimic din forța ei... printr-o asemenea îngrădire. (RGH, 104)*

Pedagogia socială

Natorp nu recurge la teza unicității individului, precum o fac reprezentanții pedagogiei individuale, ci pleacă de la convingerea că:

> *omul nu creşte ... izolat şi nici pur şi simplu unul lângă celălalt aproximativ în aceleaşi condiții, ci fiecare se află sub influența multiplă a celorlalți şi reacționează constant la asemenea influență. Omul individual este în realitate o abstracție, precum este şi atomul fizicianului. Cu privire la tot ceea ce constituie omul ca om acesta nu este mai întâi individ şi apoi intră în comuniune cu ceilalți, ci el nu este deloc om fără această comuniune. (SP, 84)*

Caracterul fundamental social-relațional al omului are consecințe şi pentru pedagogie. Ea trebuie să plece în considerațiile sale de la ideea că educația oamenilor poate avea succes numai presupunând o asemenea relație socială. Cu aceasta Natorp nu contestă în nici un caz faptul conştiinței individuale. Ceea ce este important pentru el este faptul că acest conținut al educației omeneşti este unul şi acelaşi pentru toți. Nu există conținut al educației care să fie proprietatea exclusivă a individului, ci conținuturile educației sunt întotdeauna un bun comun.

Pentru a explica această componentă socială a procesului de educație Natorp aminteşte de fenomenul, potrivit căruia mie îmi devine ceva clar în măsura în care eu mă pot plasa în perspectiva celuilalt, adică o pot prelua. Chiar pentru realizarea percepției relația socială este indispensabilă, după cum argumentează Natorp cu următoarele afirmații:

> *Ar fi imposibil de conceput ca haosul impresiilor să se transforme într-o lume de obiecte ordonate, cum se petrece totuşi în primii ani de viață ai oricărui copil normal, dacă fiecare ar fi îndrumat de la început exclusiv de percepțiile sale individuale, amintirile şi reprezentările suplimentare, dacă nu ar exista un schimb prin care lui i-ar fi accesibilă achiziția de cunoştințe a celuilalt, în primul rând a mediului în care trăieşte copilul, prin mijlocirea căruia însă i-ar fi accesibil întregul trecut al rasei umane. (SP, 89)*

Dacă conştiința umană este condiționată de societate chiar în forma ei cea mai sensibilă, acest lucru este valabil, într-o mai mare proporție, pentru conştiinţa de sine a omului. Nu poate exista o conştiinţă de sine fără opoziția față de o altă conştiinţă şi fără relația pozitivă cu altă conştiinţă. La fel, comunicare cu sine există de asemenea numai pe baza comunicării cu celălalt. Pe fundalul acestor reflecții Natorp explică ce înțelege el prin pedagogie socială:

> *Înțelegem prin aceasta... nu o parte separabilă a doctrinei educației ...pe lângă cea individuală, ci formularea concretă a sarcinii pedagogiei în genere şi în special a pedagogiei voinței... Conceptul de pedagogie socială înseamnă deci recunoaşterea principială a faptului că atât educația individului este condiționată social în orice direcție esențială, cât şi, pe de altă parte, faptul că o formare umană a vieții sociale este condiționată în mod fundamental printr-o educație adecvată a individului, de care el trebuie să aibă parte. Potrivit cu aceasta trebuie ... să se determine şi sarcina ultimă, cea mai cuprinzătoare a educației. Prin urmare tema acestei ştiințe o constituie deci condițiile sociale ale educației şi condițiile educației vieții sociale. (SP, 94)*

Pedagogia socială a lui Natorp, ca teorie despre educația voinței pe baza societății, conține nu doar un proiect al organizării întregului învățământ, ci şi proiectul unui concept etic.

Natorp distinge pe parcursul realizării obligației practice trei trepte ale activității, anume instinctul, voința şi voința rațională, pe care le caracterizează în raportul lor reciproc astfel:

> *Instinctul desemnează existența faptică a unei tendințe în general, adică direcția activității orientată spre un scop, fără o conştiință a unității direcției, unitate menținută ferm şi care interzice orice deviație. Pe treapta voinței se adaugă acestuia conştiința, lipseşte însă încă... măsura voinței empirice, singulare față de scopul care nu mai este empiric al obligației morale (Seinsollenden) necondiționate. A treia treaptă adaugă acest lucru. Ce-i drept, relația cu obiectul empiric rămâne, însă conştiința celui care vrea nu se mai agață de acesta, ci se ridică deasupra, la punctul de vedere pur şi simplu supraordonat al legalității necondiționate. (SP, 74).*

Acestor trei trepte de activitate le corespund anumite virtuți pe care Natorp le concepe pornind de la tradiția antică a virtuților. Activității rațiunii îi corespunde virtutea adevărului, voinței virtutea vitejiei sau a puterii morale de a înfăptui, iar instinctului voința măsurii. O poziție specială îi revine virtuții dreptății. Ea subliniază aspectul social al virtuților. Ea este întemeiată în validitatea generală a moralității care ne obligă să observăm omenirea în fiecare persoană. Numai plecând de aici poate fi înțeleasă cerința egalității, care este conținută în conceptul dreptății şi este valabilă necondiționat. Toate formele de ură rasială şi de clasă sunt de aceea condamnabile, deoarece ele distrug sistematic orice sens al dreptății. Natorp pleacă de la un paralelism al vieții individuale şi a celei sociale. De aceea el subliniază printr-o previziune a mersului pedagogiei sociale:

> *O să fie ... vorba de o viață instinctuală socială, direcționată de o lucrare socială, de o muncă socială. În al doilea rând, de o reglementare socială a acestei vieți instinctuale printr-o voință socială. În fine, de o activitate socială a rațiunii critice legată de această reglementare, deschizătoare de perspective pentru sine, ce urmăreşte unitatea sa ultimă, legică. Din aceste trei părți esențiale se va construi o viață socială în sensul deplin al cuvântului. Conform acestui concept,* comunitatea de muncă *este sub reglementarea socială a voinței, în ceea ce priveşte critica rațională socială subordonată. (SP, 151)*

Mai departe Natorp distinge activitatea economică, juridic-politică sau conducătoare şi formatoare ca trei clase fundamentale ale activității sociale. În această privință el porneşte de la faptul că întregul scop al vieții sociale nu poate consta nici în activitatea economică, nici în cea juridic-politică. Aceste câmpuri de activitate au mai degrabă doar funcția de a servi. Ele trebuie să facă posibilă ridicarea la rațiunea morală, care este caracteristica proprie a activității constructive. În fine, Natorp porneşte şi pentru organizarea socială a educației de la trei paşi, pe care el îi explică după cum urmează:

> *În succesiunea dezvoltării conştiinței practice...se va dezvolta în mod natural mai întâi viața instinctuală, apoi se va forma voința (drept conştiință a regulilor în general) şi în final se va tinde în mod nemijlocit către înălțimea rațiunii morale. Conform acestei succesiuni se împarte de fapt şi organizarea socială a educației. Prima formă a unei comunități educaționale este casa sau familia... Evident educația şcolară slujeşte dezvoltării voinței pe latura formală a reglementării în general. Esența şcolii constă*

> *tocmai în ordonarea şi disciplinarea întregului comportament, după intelect şi voinţă. Prin aceasta şcoala oferă analogia cea mai exactă pentru organizarea dreaptă a societăţii, în vederea căreia ea tocmai prin aceasta îi formează pe oameni pas cu pas. De aceea şi şcoala tinde în mod necesar către o formare naţională. Şcolirea generală a unei naţiuni întregi după principiile egalităţii şi comunităţii este scopul ei ..., întreaga garanţie a educaţiei morale a fiecărui individ nu poate să o ofere însă nici casa, nici şcoala, ci doar o asemenea ordonare a vieţii comunităţii, în care toate părţile acesteia ... colaborează în vederea unuia şi aceluiaşi scop ultim, comunitatea pură în cunoaşterea şi voliţia unui bine etern (PP, pp. 49).*

În ceea ce priveşte aceste reflecţii este importantă în primul rând semnificaţia pe care Natorp o atribuie casei, respectiv familiei, cu toate riscurile la care ea este expusă în modernitate. În reflecţiile sale de politică şcolară este vorba, mai întâi de toate, de realizarea unor şanse egale de educaţie pentru toţi. Opoziţiile de clasă din sectorul educaţiei trebuie eliminate printr-o instituire a unei şcoli elementare generale gratuite, obligatorie pentru întreaga naţiune. De această intervenţie pentru o educaţie naţională omogenă Natorp leagă o pledoarie pentru universitatea populară ca „universitate pentru toţi".

Rezultatul lucrărilor sistematice timpurii ale lui Natorp poate fi privit după cum urmează:

1. În măsura în care obiectul nu este dat, ci este dat în vederea determinării, cunoaşterea constă într-o temă de determinat, analog unei ecuaţii de rezolvat.

2. În cazul cunoaşterii trebuie distinse două direcţii, o direcţie obiectivă şi una subiectivă. În cazul direcţiei obiective este vorba de realizările orientate pe determinarea validă a obiectului, care au caracterul unor construcţii. Direcţia subiectivă dezvoltată de psihologie are, dimpotrivă, scopul de a dezvălui prin reconstrucţie ceea ce este nemijlocit în conştiinţa subiectivă, pornind de la obiectul deja obiectivat.

3. Conştiinţa fără obiect, adică simpla subiectivitate, o reprezintă în individ sentimentul. Ea reprezintă cea mai de jos treaptă de la care se ridică orice obiectivare. Religia nu reprezintă o direcţie proprie de obiectivare precum ştiinţa, moralitatea şi arta, ci se întemeiază în subiectivitatea pură a sentimentului.

4. Pentru filosofia practică a lui Natorp apare turnura pedagogică pe care el o oferă idealismului social marburghez. El porneşte de la faptul că indiferent cât de necesare sunt schimbările instituţionale pentru constituirea unei societăţi egale, ele singure nu sunt totuşi de ajuns. Pentru a atinge acest scop este nevoie mai degrabă şi de o reorientare pedagogică. Îndrumarea spre aceasta trebuie să o dea pedagogia socială.

5. Psihologia şi filosofia religiei a lui Natorp au fost criticate pe drept. Căci teza despre „lipsa de conştiinţă a conştiinţei" (M. Franck) este la fel de problematică ca încercarea lui Natorp de a contesta religiei orice pretenţie de transcendenţă. Cu toate acestea ambele scrieri conţin o indicare a problemei. Deoarece, în măsura în care Natorp tematizează în paralel atât intenţia către obiect, cât şi intenţia către subiect, el atrage atenţia asupra unei probleme care nu şi-a găsit o rezolvare mulţumitoare în abordarea lui Cohen, anume întrebarea privitoare la subiectul concret. În secolul al XX-lea filosofia existenţialistă şi antropologia filosofică s-au ocupat intens cu această problemă.

Scrieri: *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum*, Berlin 1884. – *Über obiektive und subiektive Begründung der Erkenntnis*, în: Philosophische Monatshefte 23 (1887), 257-286 (osBE). – *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg 1888 (EP). – *Religion innerhalb der Grenzen der Humanitaet*, Tübingen 1908 (RGH). – *Sozialpaedagogik*, Stuttgart 1904 (SP). – *Philosophische Propaedeutik*, Marburg 1914 (PP). – *Platons Ideenlehre*, Leipzig 1903. – *Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften*, Leipzig / Berlin 1910. – *Philosophie, Ihr Problem und ihre Probleme*, Goettingen 1911. – *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen 1912. – Deutscher Weltberuf, 2 Bde., Jena 1918. – *Vorlesungen über praktische Philosophie*, Erlangen 1925. – *Philosophische Systematik*, Hamburg 1958.

Bibliografie: H. Blankertz: *Der Begriff der Paedagogik im Neukantianismus*, Weinheim 1959. – M. Frank: *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt a. M. 1991. – H. Holzhey: *Cohen und Natorp*, 2 Bde., Stuttgart / Basel 1986. – N. Jegelka: *Paul Natorp*, Würzburg 1992. – K. H. Lembeck: *Platon in Marburg*, Würzburg 1994. – H. Marburger: *Entwicklung und Konzepte der Sozialpedagogik*, München 1979. – W. Marx: *Die philosophische Entwicklung von Paul Natorp im Hinblick auf das System Hermann*

Cohens, în: H. L. Ollig: *Materialen zur Neukantianismusdiskussion*, Darmstadt 1987, 66-86. – G. Mückenhausen: *Das Problem des Kultur progressismus im Werk Paul Natorps*, în: J. Oelkers / W. Schulz / H. E. Tenorth: *Neukantianismus, Kulturtheorie, Paedagogik und Philosophie*, Weinheim 1989, 227-240. – W. de Schmidt: *Psychologie und Transzendental- philosophie*, Bonn 1976. – F. Wagner: *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte des Individuellen. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte Paul Natorps*, Meisenheim 1975.

Wilhelm Windelband

(1848-1915)

Viața şi opera

Născut în Potsdam ca fiu al unui funcționar prusac, Windelband a studiat la Universitățile din Jena, Berlin şi Göttingen mai întâi medicina şi ştiințele naturii, apoi şi istoria şi filosofia. Îşi ia doctoratul în 1870 şi, după ce a participat ca voluntar la războiul germano-francez, este abilitat docent în 1873. În 1876 este chemat la Zürich ca profesor deplin. În 1877 el urmează o invitație la Freiburg şi, cinci ani mai târziu, se mută la Strassburg. Acolo a activat peste 20 de ani. În cele din urmă, în 1903 el merge ca urmaş al lui K. Fischer la Heidelberg, unde moare în 1915.

Windelband este considerat întemeietorul neokantianismului sud-vest german. În orice caz, spre deosebire de cel mai important elev al său, Rickert, el nu şi-a dezvoltat în amănunțime poziția sa sistematică. O culegere de articole în două volume ieşite de sub pana sa poartă titlul semnificativ „Präludien" („Preludii") (1884). Importantă pentru sistematicianul care a fost Windelband, pe lângă aceste „Studii preliminare pentru o abordare sistematică a filosofiei", este şi lucrarea publicată cu puțin timp înaintea morții „Einleitung in die Philosophie" („Introducere în filosofie") (1914). Partea cea mai valoroasă a publicațiilor sale se află fără îndoială în domeniul filosofico-istoric. Reprezentativă este în acest context, pe lângă o istorie a filosofiei moderne în două volume (1878-1880), în special „Handbuch der Geschichte der Philosophie" („Compendiul de istoria filosofiei"), consultat şi în zilele noastre.

Originile filosofice

Windelband este îndatorat în aceeaşi măsură ambilor săi profesori, Kuno Fischer şi Hermann Lotze. Aşa cum a învățat de la Fischer să observe contextele istoric-filosofice, tot aşa îi datorează lui Lotze un impuls sistematic veritabil. Lotze distinge între un domeniu al existenței şi unul al validității. De primul domeniu se leagă întrebarea referitoare la condițiile factuale ale cunoaşterii, aşa numita *quaestio facti*, de cel de-al doilea domeniu întrebarea referitoare la condițiile de validitate ale cunoaşterii, aşa numita *quaestio juris*. Deşi Lotze oferă prin termenul de „validitate" punctul de plecare pentru o teorie a *quaestio juris*, *quaestio facti* rămâne la el întemeietoare, păstrând în consecință o supraordonare a existenței față de validitate. Teoria sa a validității se bazează pe o ontologie realistă, care porneşte de la faptul că existența este anterioară față de tot ce este cunoscut şi constituie de aceea baza pentru orice conținut de sens pe care îl cunoaştem.

Windelband a preluat într-adevăr de la Lotze conceptul de validitate, însă în coordonarea *quaestio facti* şi *quaestio juris* nu l-a urmat pe acesta. El pleacă de la o dependență a *quaestio facti* de *quaestio juris*. Ceea ce constituie un fapt determină o judecată validă. În consecință, sarcina filosofiei constă pentru el în lămurirea *quaestio juris*, în timp ce lămurirea *quaestio facti* este destinată ştiințelor particulare.

Ceea ce intenționează Windelband este o nouă asimilare sistematică a gândirii kantiene. Pe aceasta o situează, îndatorat lui Fischer, în contextul dezvoltării istorice a filosofiei. În orice caz, întoarcerea la Kant nu poate însemna pentru el o simplă reînnoire a formei condiționate istoric a filosofiei kantiene. Ceea ce trebuie asimilat din nou este ideea filosofiei critice. De aceea Windelband desemnează noua asimilarea sistematică drept „criticism". Întrebarea privitoare la legitimitatea unei asemenea noi asimilări primeşte un răspuns pentru Windelband prin potențialul, conținut de filosofia kantiană, de a rezolva probleme. Windelband crede că planul unui sistem filosofic, pe care l-a schițat în „Preludii", este în acord complet cu formularea filosofică a lui Kant. Oricum, el nu ascunde nici diferența care există între noua asimilare a gândirii kantiene, pe care el o întreprinde, şi teoria kantiană originară. Căci fiecare asimilare nouă comprehensibilă a unui gânditor din trecut este posibilă numai cu prețul depăşirii acestuia nu doar terminologic, ci şi în modalitatea prelucrării problemei.

Criticismul axiologic

Noua asimilare a gândirii kantiene, pe care Windelband o întreprinde, rezultă în mod concret dintr-un concept al filosofiei pe care el îl determină astfel: filosofia este ştiință critică a valorii. Windelband pleacă în acest context de la diferența între judecată şi judecata de apreciere:

> *Într-o judecată este exprimat de fiecare dată faptul că o reprezentare determinată (subiectul judecății) este gândită într-una din diferitele relații, după formele diferite de judecată, față de altă reprezentare determinată (predicatul judecății). Într-o judecată de apreciere, dimpotrivă, unui obiect, care este reprezentat în mod complet, respectiv este presupus cunoscut, ... i se atașează predicatul judecății de apreciere, prin care cunoașterea subiectului respectiv nu este lărgită, însă exprimă sentimentul aprobării sau dezaprobării, cu ajutorul căruia conștiința care apreciază se raportează la obiectul reprezentat. Toate predicatele judecății sunt de aceea reprezentări pozitive, raportate la lumea reprezentată ca activități, concepte generale, calități, stări, raporturi etc. Un lucru este un corp, este gros, tare, dulce etc., se mişcă, lovește, este în repaus, dă naștere altuia etc. Dimpotrivă, toate predicatele judecăților de apreciere sunt manifestări ale aprobării sau dezaprobării din partea conștiinței care reprezintă: un lucru este plăcut sau neplăcut, un concept este adevărat sau fals, o acțiune este bună sau rea, un peisaj este frumos sau urât etc. (Pr I, 30)*

Diferența dintre judecată şi judecată de apreciere îi dă posibilitatea lui Windelband să delimiteze filosofia de celelalte ştiințe. Ştiințele fac judecăți teoretice, dar tema filosofiei, dimpotrivă, e constituită din judecățile de apreciere. Dacă ştiința trebuie să verifice care legături între subiect şi predicat trebuie afirmate şi care negate, atunci filosofia trebuie să ia în considerare faptul că există anumite judecăți de apreciere care sunt valabile în mod absolut. Pentru întemeierea unei asemenea teze el susține:

> *Cu toții avem această convingere: ... în măsura în care considerăm adevărată o reprezentare pe baza desfășurării necesare a reprezentărilor noastre, această declarare nu are deloc alt sens decât pretenția că ea trebuie să conteze ca adevărată nu doar pentru noi, ci şi pentru toți ceilalți. Nu se pune problema dacă această pretenție este îndeplinită în cazurile particulare sau dacă este îndreptățită în cazurile particulare. Este clar doar că judecata de apreciere a reprezentărilor din punctul de vedere al adevărului presupune*

> *o asemenea măsură absolută, care trebuie să fie valabilă pentru toți. Același lucru este valabil și pentru domeniul etic și estetic. Fără îndoială, ceea ce fiecare numește pe de o parte bun sau rău și pe de altă parte frumos sau urât este condiționat legic prin starea culturală și desfășurarea personală a vieții. Însă în ambele cazuri ambele predicații exprimate prin aceasta implică pretenția că ele sunt valabile pentru toți, că trebuie să fie recunoscute de fiecare în mod necesar în același fel. Indiferent cât de relativ s-ar forma această judecată de apreciere în realitatea ei empirică, ea ridică totuși în permanență pretenția de validitate absolută și sensul ei constă în faptul că ea presupune posibilitatea unei judecăți absolute de apreciere. (Pr I, pp. 37)*

Windelband distinge deci trei moduri caracteristice ale judecății filosofice de apreciere: logic, etic și estetic. Potrivit acestora pentru el există trei științe filosofice fundamentale: logica, etica și estetica. În toate trei este vorba de a verifica pretenția de validitate generală a judecății logice, etice, estetice de apreciere.

Ceea ce Windelband respinge explicit ca nonsens este metafizica care monopolizează pentru sine cunoașterea dogmatică a temeiurilor ultime ale realității. Celelalte discipline filosofice precum teoria cunoașterii, filosofia socială și filosofia istoriei, filosofia artei și filosofia religiei nu pot fi întemeiate de aceea prin recursul la o asemenea metafizică, ci doar prin faptul că ele sunt puse în relație cu științele filosofice fundamentale mai sus numite, ca extindere, aplicare sau completare a lor.

După ce este determinat în acest mod care este obiectul filosofiei, rămâne de lămurit în ce constă caracteristica metodică a filosofiei ca știință critică. Windelband afirmă mai întâi clar: când este vorba de pretenția judecăților logice, etice și estetice de apreciere, generalitatea la care face apel în acest caz nu este una factică, iar necesitatea la care ne raportăm nu este una cauzală. Pentru că cine este convins de adevărul unei judecăți este de obicei foarte departe de a crede că o asemenea judecată a fost recunoscută deja de toată lumea, respectiv că va fi recunoscută. Generalitatea de care este vorba aici nu este una care există cu adevărat, ci una ideală, adică o generalitate care ar trebui să existe. Căci masa sau majoritatea nu este tribunalul în fața căruia să fie decisă întrebarea despre valoarea absolută. În mod identic, necesitatea validității determinărilor logice, etice și estetice este una ideală, adică nu este vorba aici de o necesitate a lui “trebuie” (*müssen*) şi a lui “nu se poate altfel”, ci a lui trebuie (*sollen*) şi nu trebuie altfel.

Windelband vorbeşte de un punct de vedere teleologic care intervine aici. Întemeierea sa este:

> *Filosofia teoretică nu poate să-şi dovedească axiomele. Nici legile gândirii din logica formală, nici principiile oricărei concepţii despre lume, care provin din categorii, nu pot fi întemeiate cumva prin experienţă. Însă logica poate spune oricui: vrei adevărul, gândeşte-te bine, trebuie să recunoşti validitatea acestor norme, dacă această dorinţă trebuie să se împlinească vreodată. Filosofia practică nu poate obţine maximele morale nici printr-o inducţie universală, nici nu le poate deduce dintr-o cunoaştere teoretică a metafizicii, psihologiei sau a doctrinei sociale empirice. Însă etica se poate adresa fiecăruia cu această argumentare: eşti convins că există o măsură absolută după care trebuie să se decidă ceea ce este bine şi ceea ce este rău. Ei bine, de îndată ce reflectezi mai bine vei descoperi că acest lucru este posibil dacă validitatea anumitor norme este recunoscută drept indispensabilă. Filosofia estetică nu poate dovedi regulile frumuseţii nici prin cunoaştere teoretică a lumii, nici prin întrebări puse de jur împrejur la toată lumea sau numai unor indivizi sensibili. Dar ea ne poate constrânge să conştientizăm că, dacă frumuseţea trebuie să fie altceva decât satisfacţie individuală, atunci trebuie să recunoaştem pentru ea o normă general valabilă. Validitatea axiomei este peste tot condiţionată de un scop, care trebuie presupus ca ideal pentru gândirea, voinţa şi simţirea noastră. (Pr II, pp. 111)*

Semnificaţia punctului de vedere teleologic este evident pentru Windelband. Pentru filosofie este esenţial cum poate fi dovedită validitatea axiomelor pe care ea se bazează. Există însă, în fapt, doar două posibilităţi de a dovedi. Sau se încearcă să se dovedească că anumite axiome sunt recunoscute în procesul real al reprezentării, vrerii şi simţirii umane, sau se arată că numai atunci când validitatea lor este recunoscută în mod necondiţionat, pot fi realizate anumite scopuri. În primul caz ne servim de metoda genetică, în al doilea caz de metoda critică. Acum însă, metoda genetică nu poate după părerea lui Windelband să producă dovada cerută. Căci ea poate prezenta pentru axiome doar o anumită sferă a validităţii, însă nu poate produce un temei pentru generalitatea validităţii. În schimb, metoda critică o poate face. Pentru aceasta este presupus nu numai un recurs la un punct de vedere teleologic, ci şi un recurs la aşa-numita conştiinţă normală. Care este importanţa acestei conştiinţe normale, Windelband explică după cum urmează:

> *Peste tot ... unde conştiinţa empirică descoperă în sine această necesitate ideală a ceea ce trebuie să fie general valabil, ea se loveşte de o conştiinţă normală, a cărei esenţă pentru noi constă în faptul că suntem convinşi că trebuie să fie reală, fără a ţine seama dacă este reală în desfăşurarea necesar naturală a conştiinţei empirice. Indiferent cât de mic este gradul şi măsura în care această conştiinţă normală răzbate prin cea empirică şi se impune, toate judecăţile logice, etice şi estetice de apreciere sunt cu toate acestea construite pe convingerea că există o asemenea conştiinţă normală, la care trebuie să ne ridicăm dacă judecăţile noastre de apreciere trebuie să pretindă validitate necesară generală: o conştiinţă normală, care nu este valabilă în sensul unei recunoaşteri factice, ci* trebuie *să fie valabilă – nu o realitate empirică, ci un ideal faţă de care trebuie măsurată valoarea tuturor realităţilor empirice. Legile acestei „conştiinţe în genere" – aceasta este expresia lui Kant – nu mai sunt legi ale naturii, valabile în orice circumstanţe, în conformitate c care trebuie modelate faptele individuale, ci norme care ... trebuie să fie valabile. (Pr I, pp. 44)*

Ceea ce trebuie să realizeze filosofia este o reflecţie asupra acestei conştiinţe normale. Din sumedenia de valori date în conştiinţa empirică a individului, a poporului şi a omenirii, ea trebuie să le descopere pe acelea care au o necesitate specifică pentru o conştiinţă purificată de un interes particular. Desigur, această necesitate nu se lasă dedusă, ci poate fi mai degrabă prezentată. Windelband spune despre această „prezentare":

> *Singurul lucru pe care filosofia îl poate face constă în faptul de a lăsa să se evidenţieze această conştiinţă normală din mişcările conştiinţei empirice şi de a avea încredere* in *evidenţa nemijlocită cu care normalitatea ei se dovedeşte la fel de eficientă şi validă în fiecare individ, imediat ce ea a*

> *ajuns la conştiinţa clară, pe cât de validă trebuie ea să fie. Un principiu precum principiul logic al contradicţiei, un principiu precum cel moral al conştiinţei datoriei, nu trebuie dovedite: ele pot fi doar conştientizate, aduse la o formulare clară în viaţa reală a reprezentărilor şi voinţei; trebuie apoi avut încredere că în fiecare persoană care reflectează - serios conştiinţa normală se va impune în faptul recunoaşterii ei prin evidenţă nemijlocită. Cu cineva care ar respinge validitatea legilor gândiri, nu am putea să mai discutăm logic sau ştiinţific; nu am putea să ne înţelegem moral cu cineva care ar refuza orice datorie. (Pr I, pp. 45)*

Cu acest concept al unei filosofii ca ştiinţă despre conştiinţa normală Windelband se îndreaptă împotriva relativismului, care porneşte de la condiţionarea socială a tuturor convingerilor omeneşti. El consideră un asemenea relativism contradictoriu în sine, deoarece relativistul, în măsura în care argumentează, trebuie să recunoască în mod tacit anumite valori general valabile. În ciuda acestei contradicţii a unei poziţii relativiste există suficienţi oameni care sunt de părere că pentru fiecare este valabil ceea ce lui îi pare în acest fel. Windelband vede într-o asemenea concepţie o formă specială de stupiditate, împotriva căreia filosoful este, fireşte, fără putere. Pentru că nu se poate discuta cu cel care nu recunoaşte normativitatea a ceea ce este normal.

Metodologia ştiinţei

În celebrul său discurs de rector din Strassburg Windelband abordează problema delimitării dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele istorice, care este rezolvată îndeobşte în sensul că ştiinţelor naturii li se opun ştiinţele istorice ca ştiinţe ale spiritului. Windelband remarcă în legătură cu această modalitate de demarcare:

> *Consider nefericită această delimitare, în această formă. Natura şi spiritul – aceasta este o opoziţie reală, care a ajuns să aibă un loc dominant la sfârşitul gândirii antice şi începutul celei medievale, fiind menţinută cu multă tărie în noua metafizică* a *lui Descartes şi Spinoza până la Schelling şi Hegel. În măsura în care apreciez corect starea celei mai noi filosofii şi consecinţele criticii cunoaşterii, această separare*

> *care a* rămas prins *în modul general de reprezentare şi de exprimare nu mai este recunoscută acum ca atât de sigură şi de la sine de înţeleasă, încât să trebuiască să fie pusă în mod nereflectat la baza unei clasificări. La aceasta se adaugă faptul că această opoziţie a obiectelor nu se acoperă cu una asemănătoare a modalităţilor de cunoaştere. (Pr II, 142)*

Ceea ce Windelband critică, înainte de toate, la această distincţie între ştiinţele naturii şi cele ale spiritului este faptul că natura şi spiritul au caracterul unor preconcepte materiale, ce pot fi identificate ca bun al tradiţiei metafizice şi de aceea nu mai pot fi utilizate în mod nereflectat ca scopuri ale clasificării ştiinţelor. Mai mult, el critică reprezentarea după care ar exista pe lângă percepţia naturii exterioare o percepţie a lumii interioare a spiritului. În fine, distincţia clasică între ştiinţele naturii şi cele ale spiritului produce greutăţi şi în privinţa repartizării filosofiei. Incongruenţa principiului de diviziune real şi formal apare în acest caz prin aceea că obiectul psihologiei este unul al ştiinţelor spiritului, pe când întregul ei mod de a proceda este unul al ştiinţelor naturii.

Pe baza acestei dificultăţi Windelband propune o împărţire pur metodologică a ştiinţelor experienţei, care este orientată de caracterul formal al scopurilor de cunoaştere. De aici rezultă următoarele diferenţe între ştiinţele naturii şi ştiinţele istorice:

> *Unii caută legi generale, ceilalţi fapte istorice specifice: exprimate în limbajul logicii formale, judecata generală, apodictică este scopul unora, al celorlalţi scopul este propoziţia singulară, asertorică. Şi aşa se înnoadă această distincţie... relaţia generalului* c *particularul... Putem spune astfel: ştiinţele experienţei caută în cunoaşterea realităţii sau generalul în forma legilor naturii sau singularul în configuraţia determinată istoric; ele examinează, pe de o parte, forma care rămâne totdeauna la fel, pe de altă parte, conţinutul singular, determinat în sine, al faptului real. Unele sunt ştiinţe legice, altele ştiinţe ale evenimentului; unele învaţă ceea ce există întotdeauna, altele ceea ce a fost odată. Gândirea ştiinţifică este ... într-un caz nomotică, în celălalt ideografică. (Pr II, pp. 144).*

Această situare în opoziţie nu trebuie înţeleasă în sensul unei imunizări a celor două domenii ştiinţifice unul faţă de altul, respectiv în sensul unei devalorizări a metodei nomotetice. Windelband arată în mod explicit că ştiinţele istorice care procedează idiografic trebuie să folosească şi metode nomotetice. De exemplu, explicaţia cauzală istorică nu este posibilă fără recursul la ştiinţa legică psihologică. El nu ascunde nici faptul că problemele metodologiei istorice au fost reflectate până azi insuficient de către filosofie. Scopul lui Windelband este bilanţul a ceea ce pot oferi cele două metode. El vede puterea cercetării naturii în partea ei abstractivă, pe aceea a istoriei în caracterul intuitiv. El le explică după cum urmează:

> *Indiferent cât de fin ar fi ţesută munca conceptuală de care are nevoie critica istorică la prelucrarea tradiţiei, scopul ei ultim este elaborarea, cu o vie claritate, din masa de informaţii, a adevăratei figură a trecutului: iar ceea ce produce sunt imagini de oameni şi vieţi omeneşti cu întreaga bogăţie de alcătuiri proprii ... Cum altfel este lumea pe care cercetarea naturii o construieşte în faţa noastră? Indiferent cât de intuitive ar fi punctele ei de plecare, scopurile ei teoretice sunt teoriile, în ultimă instanţă sunt formulările matematice ale legilor mişcării ... Ea pregăteşte un sistem de concepte de construcţie din lumea colorată a simţurilor, prin care ea vrea să cuprindă esenţa lucrurilor ce se află dincolo de aparenţe, o lume compusă din atomi fără culoare sau sunet, fără mirosul de pământ al calităţilor senzoriale – triumful gândirii asupra percepţiei. (Pr II, pp. 151).*

Opoziţia adâncă dintre ambele ştiinţe ale experienţei pe care o explică această situare opozitivă face de înţeles, după Windelband, şi motivul pentru care trebuie să izbucnească între ele o confruntare pentru influenţa determinantă asupra concepţiei generale despre lume şi viaţă. Întrebarea care se pune aici este: ce e mai important pentru scopul cunoaşterii noastre, ştiinţa legilor sau a evenimentelor? Windelband nu se îndoieşte că la această întrebare nu se poate răspunde decât printr-o reflecţie asupra scopurilor ultime ale muncii ştiinţifice. Din punctul de vedere exterior al utilităţii, ambele direcţii de gândire sunt în aceeaşi măsură îndreptăţite. Cunoaşterea legilor naturale are fără îndoială o valoare practică deoarece ea face posibilă prevederea unor stări viitoare şi face posibilă în plus o intervenţie în mersul lucrurilor. Omul are nevoie la fel de mult de ştiinţa istorică, pentru a putea acţiona cu sens în cadrul contextului istoric în care se află. Desigur, pentru Windelband este mai importantă întrebarea, cum stau lucrurile cu valoarea interioară de cunoaştere a ambelor direcţii de gândire. După părerea lui ar fi o îngustare care dă de gândit, dacă s-ar prescrie, în ştiinţele experienţei, doar subordonarea particularului sub legi generale, şi dacă, drept urmare, ar fi practicat şi istoria în stilul ştiinţelor naturii. Căci ceea ce scoate la iveală o asemenea teorie a istoriei în stilul ştiinţelor naturii sunt doar generalităţi banale. Ea trece cu vederea faptul că judecăţile valorice de apreciere ale omului se raportează la particularitatea obiectelor, indiferent dacă este vorba de vieţi omeneşti individuale sau de totalitatea unui proces istoric. Se rămâne deci la dualismul a două metode, care sunt ambele indispensabile în aceeaşi măsură şi care nu sunt reductibile una la alta. Pentru că nu este posibil nici să pui la un loc legi generale plecând de la elemente reprezentate de evenimentele individuale, nici să descrii în mod suficient cu propoziţii nomotetice ceea ce este individual.

Pentru reflecţiile sistematice ale lui Windelband din „Preludii" sunt importante următoarele puncte de vedere:

1. Filosofia este ştiinţa normelor gândirii, voinţei şi simţirii. Ea nu este interesată de geneza acestor norme, însă trebuie să lămurească dacă ele pot pretinde validitate generală sau nu. Metoda specifică filosofiei este deci nu cea genetică, ci metoda critică.

2. Trebuie făcută distincţia între judecată de apreciere şi judecată. Judecata desemnează faptul că două conţinuturi reprezentaţionale aparţin unul altuia. Judecata de apreciere raportează conţinuturile legate în judecată la o conştiinţă care valorizează. Fiecare judecată care ridică pretenţii de validitate presupune o normă generală a judecăţii de apreciere.

3. Normele au caracter normativ. Validitatea lor nu înseamnă că ele sunt recunoscute factic, ci mai degrabă că ele trebuie să fie recunoscute. Indiferent cum stau lucrurile cu recunoaşterea factică a acestor norme, procesul empiric al reprezentării, voinţei şi simţirii trebuie să se ghideze după aceste norme, în caz că trebuie atinse valorile generale de adevăr, bine, frumos.

4. Normele, după care trebuie să ne ghidăm, sunt dezvăluite unei aşa-numite conştiinţe normale, pe care Windelband o concepe în analogie cu „conştiinţa în genere" kantiană. Windelband leagă deci ajustarea normativă a individului de o structură generală de conştiinţă, ce survine atunci când omul se distanţează de interesul său.

5. Criticismul lui Windelband ajunge la o doctrină transcendentală a valorii, care se distinge de un pur obiectivism valoric prin recursul la conştiinţa normală, şi de concepţia relativistă valorică prin pretenţia ei de obiectivitate.

6. Prin deosebirea pe care o face între metoda nomotetică şi cea idiografică Windelband reclamă, în paralel cu întemeierea logico-epistemică a gândirii legice a ştiinţelor naturii, o întemeiere logic-epistemică şi pentru gândirea istorică.

7. Interpretarea filosofiei valorii a lui Windelband este până azi disputată. Unii o apreciază pe fundalul necesităţilor de concepţie generală a unui timp care, confruntat cu proliferarea ştiinţelor particulare, a luptei ideologice politice şi cu transformarea relaţiilor de existenţă, necesita o întemeiere a valorilor pe care să fie aşezată viaţa personală şi socială. Pentru alţii, dimpotrivă, gândirea valorică a lui Windelband reprezintă o recădere în ideologia autoritară şi saltul în iraţionalism. În orice caz există îndoieli dacă importanţa lui Windelband este înţeleasă corect atunci când se demontează gândirea sa doar din punct de vedere critic ideologic, fără a se ţine cont de anumite trăsături condiţionate temporal pe care, fără îndoială, le prezintă.

Scrieri: *Die Lehren vom Zufall*, Berlin 1870. – *Über die Gewissheit der Erkenntnis*, Berlin 1873. – *Geschichte der neueren Philosophie*, 2 vols., Berlin 1878-1880. – *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1892. – *Praeludien*, 2 vols., Tübingen 1924 (Pr). – *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1914. – *Geschichtsphilosophie*, Berlin 1916.

Bibliografie: G. Daniels: *Das Geltungsproblem in Windelbands Philosophie*, Berlin 1929. – G. Igers: *Deutsche Geschichtswissenschaft*, München 1971. – R. Malter: *Grundlinien neukantianischer Kantinterpretation*, în: E. W. Orth / H. Holzhey: *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg 1994, 45-68. – H. Rickert: *Wilhelm Windelband*, Tübingen 1915. – A. Ruge: *Wilhelm Windelband*, Leipzig 1917. – H. Schnaedelbach: *Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert*, Berlin 1965; F. Tenbruck: *Heinrich Ricker in seiner Zeit*, în: J. Oelkers / W. Schulz / H. E. Tenorth: *Neukantianismus, Kulturtheorie, Paedagogik und Philosophie*, Weinheim 1989, 79-105. – G. Wagner: *Geltung und normativer Zwang*, Freiburg / München 1987.

Heinrich Rickert

(1863-1936)

Viața şi opera

Rickert s-a născut în Danzig ca fiu al unui om politic național liberal, deputat în Reichstag. Conform înclinațiilor sale literale şi jurnalistice, el a început în Berlin cu studiul literaturii şi istoriei, a trecut însă repede la filosofie. Dezamăgit de pozitivismul pe care l-a audiat în Berlin, respectiv de empiriocriticism pe care l-a cunoscut în Zürich, el a găsit în final abia la Windelband în Strassburg tipul de filosofare ştiințifică pe care îl căuta. După doctoratul pe care l-a susținut în Strassburg în anul 1888 şi după ce a fost abilitat docent în anul 1891 în Freiburg, a devenit acolo profesor în 1894 şi doi ani mai târziu profesor titular de filosofie. În 1915 pleacă ca urmaş al lui Windelband în Heidelberg, unde moare în 1936.

Activitatea literară a lui Rickert se împarte în trei perioade. În prima perioadă stau în centrul interesului său probleme epistemologice şi de teoria cunoaşterii ştiințifice. În a doua perioadă el schițează liniile generale ale unui sistem de filosofie din care a rămas doar un fragment, iar în a treia perioadă el se străduieşte să se confrunte cu tendințele contemporane din fenomenologie, ontologie şi filosofia existențială.

Pentru prima fază, importantă este mai întâi lucrarea de docență a lui Rickert „Der Gegenstand der Erkenntnis" („Obiectul cunoaşterii") apărută în 1892, care a cunoscut până în 1928 şase ediții, apoi cercetările sale apărute inițial în două volume separate 1896 şi 1902 „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" („Limitele construcției conceptuale ale ştiințelor naturii"), ca şi prelegerea „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft" („Ştiința culturii şi ştiința naturii") (1899). Din publicațiile mai târzii ale lui Rickert ar fi de amintit „System der Werte" („Sistemul valorilor"), apărută la începutul anilor 20, ca şi confruntările sale cu filosofia vieții, şi ambele lucrări publicate în anii 30 „Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie" („Logica predicatelor şi problema ontologiei") şi

„Grundprobleme der Philosophie" („Probleme fundamentale ale filosofiei") (1934).

Epistemologia

Problema principală a scrierii de docenţă a lui Rickert este dacă există o lume externă independentă de conştiinţă, care constituie obiectul cunoaşterii. Pentru a răspunde la această întrebare, Rickert explică mai întâi care este semnificaţia conceptelor de „lume externă", „conştiinţă" şi a relaţiei dintre cele două. După Rickert noi trebuie să plecăm de fapt de la o opoziţie triplă între subiect şi obiect. O analiză a celor două concepte arată că:

> *Noi avem... pentru termenul obiect trei înţelesuri ... 1) lumea externă spaţială dincolo de corpul meu, 2) întreaga lume existentă în sine sau obiectul transcendent, 3) conţinutul conştiinţei, obiectul imanent. La fel, trei înţelesuri pentru termenul de subiect: 1) eul meu, compus din corpul meu şi din „sufletul" activ din acesta, 2) conştiinţa mea împreună cu conţinutul ei, 3) conştiinţa mea în opoziţie faţă de conţinutul ei (GdE, pp. 8).*

Pentru rezolvarea problemei cunoaşterii decisiv este cel de-al doilea concept despre obiect din cele enumerate mai sus, pentru că întrebarea fundamentală a teoriei cunoaşterii este dacă conştiinţa cunoscătoare are de-a face doar cu obiecte imanente sau şi cu cele transcendente.

Căutând un concept despre subiect adecvat pentru teoria cunoaşterii Rickert procedează după următoarea strategie:

> *Cele trei perechi subiect/obiect pot fi astfel ... gândite încât întinderea a ceea ce aparţine obiectului să devină din ce în ce mai mare, în timp ce întinderea a ceea ce aparţine subiectului să se îngusteze corespunzător. Obiect este, potrivit acestora, mai întâi doar lumea exterioară corpului meu, apoi se adaugă acesteia propriul corp, şi, în final, obiect este conţinutul conştiinţei, adică întreaga lume, în timp ce, invers, din eu este scos mai întâi corpul meu şi apoi întregul conţinut de conştiinţă ... Atunci când noi ... privim diferitele concepte despre un subiect din acest punct de vedere al unei reduceri progresive a conţinutului lor, evident, la sfârşitul seriei trebuie să fie situat un subiect drept conştiinţă în opoziţie faţă*

> *de conținut, subiect despre care nu se mai poate spune nimic, decât că este conştient de conținutul său (GdE, pp.13).*

Esențial pentru conceptul lui Rickert de conştiință este faptul că aceasta, situată opozitiv în raport cu obiectele, nu poate fi conştiința mea, ci doar o conştiință în general. Este îndepărtat, deci, tot ceea ce este individual din acest concept al unei conştiințe fără nume, generală şi impersonală, şi a cărei notă distinctivă constă în aceea că nu poate deveni niciodată obiect. Atunci când Rickert recurge la conceptul de conştiință aceasta nu înseamnă că prin ea ar fi presupusă într-un fel un fapt de a fi transcendent, deoarece conştiința nu este o realitate obiectuală. Modul de a fi care revine lucrurilor potrivit unei înțelegeri realiste nu poate fi predicat despre conştiință. Singurul lucru care poate fi rostit despre conştiință este mai degrabă că ea este ceea ce este comun tuturor obiectelor imanente.

Rickert se ridică împotriva ideii că teoria cunoaşterii trebuie să presupună în mod necesar transcendentul gnoseologic. În opinia sa, toate încercările de a dovedi existența lui sunt considerate eşecuri. Atunci când, prin recurs la fiziologie, se argumentează că acest conținut de conştiință trebuie să aibă o cauză ca orice altceva, iar în această cauză e stabilită ca fiind transcendentul, Rickert replică:

> *Şi lumea „obiectivă” a fiziologiei este conținut de conştiință. Din punctul de vedere al teoriei cunoaşterii este vorba, în cazul fiecărui fenomen fiziologic, de acțiunea reciprocă a două obiecte imanente, a două părți ale conținutului conştiinței. Atunci când fiziologia desemnează drept cauză a senzațiilor vibrațiile, ea poate utiliza această expresie discutabilă, deoarece în perimetrul domeniului ei nu ia naştere nici o neînțelegere pornind de aici. Orice consecință de ordinul teoriei cunoaşterii care rezultă de aici nu este permisă ... Subiectivitatea senzațiilor în sens fiziologic nu are altceva în comun decât numele cu ceea ce teoreticianul cunoaşterii înțelege prin subiectivitate (GdE, 21).*

După părerea lui Rickert, la fel de puțin concludentă este încercarea de a deduce din caracterul defectuos al lumii noastre perceptibile un fapt de a fi transcendent. Rickert nu contestă, desigur, că individul este confruntat cu o mulțime de reprezentări care se întrerup şi se restabilesc continuu, ceea ce consideră el însă problematic este consecința după care *rebus sic stantibus* pentru teoria cunoaşterii nu rămâne decât alegerea între un solipsism consecvent şi acceptarea unui fapt de a fi transcendent care completează caracterul defectuos al percepției noastre. A doua alternativă nu poate fi luată după el în considerare, deoarece nu numai percepțiile noastre, care sunt fără îndoială discontinue, ci şi spațiul şi timpul aparțin lumii imanente şi nu au statutul de realități transcendente. Împotriva solipsismului însă pledează faptul că lumea nu reprezintă conținutul conştiinței mele, ci obiectul imanent al unei conştiințe supraindividuale în general. Rickert rezumă:

> *Încercarea de a deduce un transcendent pe baza legii cauzalității se bazează pe confuzia conştiinței cu subiectul corporal. Afirmația potrivit căreia idealismul ar conduce la fragmentări ale faptului de a fi şi la solipsism a aşezat în locul conştiinței acel obiect imanent pe care îl numim eu individual. Subiectul de care este vorba în cazul problemei transcendenței nu poate suferi influența lucrurilor, nici nu poate fi fragmentat precum un obiect... Dacă păstrăm... singurul concept justificat despre subiect, nu există vreo dovadă întemeiată pentru acceptarea unui fapt de a fi independent de el, adică a unui fapt de a fi transcendent. (GdE, 29).*

În final, Rickert se confruntă critic şi cu argumentul lui Dilthey în favoarea realității lumii externe. Teza lui Dilthey, care spune că impulsul volitiv, pe care îl resimt, şi inhibarea lui ar fi un indicator indubitabil pentru o realitate independentă de subiect, nu este considerată de el valabilă, deoarece, potrivit lui, şi apariția impulsului volitiv şi a inhibării nu sunt nimic altceva decât un conținut de conştiință.

Direcția de atac a argumentării lui Rickert este evidentă. El nu se ridică împotriva realismului naiv, deoarece acesta nu cunoaşte nici un fapt de a fi transcendent, nici un subiect al cunoaşterii, ci respinge realismul de ordinul teoriei cunoaşterii, care, deşi recunoaşte că lumea aşa cum ne este dată este conținut de conştiință, susține în acelaşi timp existența unei realități care stă la baza fenomenelor. Chiar dacă Rickert respinge o asemenea ipoteză metafizică, el se raportează totuşi, în încercarea sa de a depăşi realismul, la o intuiție realistă. El scrie:

> *Ce-i drept, noi ne menținem la ideea că semnificația procesului de cunoaştere se bazează pe convingerea că noi putem dezvălui o ordine existentă în sine, căci dacă procesul cunoaşterii trebuie să aibă un sens, noi trebuie să sesizăm şi ceva independent de subiectul teoretic. În această privință,*

> *toate încercările de a justifica o lume transcendentă au la bază o idee corectă. Trebuie, însă, ca „ordinea" pe care o descoperim să fie o ordine a lucrurilor, o realitate? Bineînțeles, acest lucru este adevărat numai presupunând că există reprezentări cu ajutorul cărora noi cunoaştem. O cunoaştere reprezentativă necesită o realitate absolută, deoarece cu ajutorul reprezentărilor noi putem sesiza ceva independent de subiectul cunoscător numai în cazul în care ele sunt imagini sau semne ale unei realități. Ce motive avem însă să susținem că procesul cunoaşterii prin reprezentări reproduce o realitate şi că în general cunoaşterea se află în reprezentări? (GdE, pp. 42)*

Rickert vede alternativa la un asemenea concept al cunoaşterii trasat încă de Aristotel, care pleacă de la faptul că adevărul nu se află în reprezentări, ci este cuprins în judecată. Chiar dacă trebuie să renunțăm la o lume independentă de subiectul care reprezintă, rămâne încă posibilitatea de a dovedi existența a ceva independent de subiectul care judecă. Presupoziția unei asemenea dovezi este că rolul judecății în cazul actului de cunoaştere va fi determinat mai îndeaproape.

> *Reprezentările, de exemplu o serie de sunete, vin şi se duc, însă judecata că eu le-am auzit are, chiar şi atunci când sunetele ar fi cel mai indiferent lucru din lume, o semnificație durabilă, care le depăşeşte pe acestea, în măsura în care este de neconceput că a putea spune vreodată: Nu, nu am auzit sunetele. În cazul fiecărei judecăți eu ştiu, chiar în momentul în care judec, că recunosc ceva care este valabil atemporal. Acest lucru este ceea ce constituie specificitatea judecății logice, cum am putea numi afirmația sau negația, față de judecata hedonistă ... Noi atribuim sentimentului cu care suntem de acord în judecată nu numai o semnificație independentă de noi, ci noi trăim în acesta ceva de care suntem dependenți. Atunci când vreau să judec, eu sunt legat prin intermediul sentimentului de evidență, nu pot afirma sau nega arbitrar. Mă simt determinat de o putere, față de care mă subordonez şi după care mă ghidez. (GdE, 60f).*

Rickert vorbeşte în acest context de o necesitate a judecății la care ne supunem. E vorba aici de o necesitate de tipul *obligativității* (müssen). Căci chiar şi atunci când ne simţim, ca persoane care judecă, determinaţi de o putere, noi nu judecăm datorită unei constrângeri de ordinul legilor naturii, ci necesitatea care ne leagă atunci când judecăm este necesitatea unui *trebuie* (sollen) pe care îl percepem ca imperativ şi a cărui îndreptăţire o recunoaştem. Atunci când firul conducător al judecăţii noastre este *trebuie* (sollen), perceput în mod nemijlocit în necesitatea judecăţii, este exprimat prin aceastaîn acelaşi timp faptul că el este recunoaşterea lui *trebuie*, care conferă judecăţii adevăr. Pentru Rickert există o legătură necesară între adevăr, valoare şi realitate. Adevărul poate fi definit ca valoare specifică a judecăţilor. Judecăţile nu sunt, prin urmare, adevărate pentru că ele exprimă ceea ce este adevărat. După Rickert lucrurile stau mai degrabă astfel: noi numim real ceea ce trebuie recunoscut de judecăţi. În acest mod, însă, realitatea este transformată într-un mod al adevărului, iar despre adevăr este valabil faptul că el nu este altceva decât o valoare.

În ceea ce priveşte problema obiectului cunoaşterii rezultă că: atunci când noi înţelegem prin obiect ceea ce orientează procesul cunoaşterii, atunci obiect al cunoaşterii nu poate fi decât acel *trebuie* care este recunoscut în judecată. Cum rămâne însă cu transcendenţa lui *trebuie*, care are semnificaţie pentru cunoaştere numai atunci când este vorba aici de un obiect independent de cunoaştere în toate privinţele? Rickert scrie:

> *Am văzut că toate judecăţile care par a se raporta la un fapt de a fi transcendent ar putea fi transformate astfel încât să exprime pur şi simplu fapte ale conştiinţei, şi doar în această formă ele ar fi neîndoielnice ... Cum stau lucrurile însă cu acel* trebuie *transcendent? Este posibil să transformi o judecată astfel încât ea să nu mai conţină recunoaşterea acestui* trebuie*? Evident că nu, deoarece noi am dovedit că fiecare judecată constă în recunoaşterea necesităţii judecăţii. Eu pot să transform judecăţile cum vreau şi să îndepărtez toate legăturile cu o realitate transcendentă, eu voi recunoaşte totuşi mereu valoarea de adevăr ca una din valori independente de mine (GdE, 70).*

Metodologia ştiinţei

După încercarea de a da o clarificare generală problemei cunoaşterii, Rickert s-a îndreptat spre probleme metodologice. Cu aceasta el a abordat o temă care îl preocupase deja în dizertaţia sa, şi anume problema construcţiei conceptuale ştiinţifice. În monografia „Limitele construcţiei conceptuale a ştiinţelor naturii” el combate pretenţia de universalitate a metodei ştiinţelor naturii, plecând de la convingerea că neînţelegerea esenţei ştiinţelor istorice ar aparţine lipsurilor filosofiei timpului său, pretenţiei de universalitate a metodei ştiinţelor naturii.

Punctul de plecare al reflecţiilor sale este imposibilitatea de a înţelege în termenii teoriei descrierii procesul de cunoaştere al ştiinţelor naturii.

> *A cunoaşte lumea prin reprezentarea specifică a tuturor formelor particulare, aşa cum sunt ele, este o sarcină principial nerezolvabilă pentru spiritul uman finit. Orice încercare în această direcţie ar fi principial absurdă, pentru că indiferent cât de mare ar fi numărul formelor particulare pe care le putem prelua şi pe care putem să le reprezentăm, am fi confruntaţi mereu cu o diversitate foarte mare, chiar infinită de lucruri şi procese necunoscute. (GnB, 34).*

Modelul de cunoaştere specific teoriei descrierii nu funcţionează nici atunci când cunoaşterea este restrânsă la o parte a realităţii. Pentru că şi atunci este valabil faptul că:

> *fiecare intuiţie singulară... pe care o alegem din mulţimea infinită ne oferă, indiferent cât de simplu putem să o alegem, mereu o diversitate, şi o să descoperim la o cercetare mai îndeaproape că acest divers devine cu atât mai mare cu cât ne cufundăm în el. (ibidem)*

Problema pe care o pune construcţia conceptuală a ştiinţelor naturii pentru orice teorie este depăşirea diversului extensiv, respectiv intensiv, cu care este confruntată cunoaşterea omenească.

Limitele construcţiei conceptuale a ştiinţelor naturii devin evidente atunci când ea trebuie să renunţe în mod necesar la diversul intuitiv al lumii empirice pentru a cuprinde ceea ce este comun diferitelor lucruri şi procese. Completitudinea logică a unui concept din ştiinţele naturii spune în ce măsură i-a reuşit să elimine din conţinutul său intuiţia empirică. Simplificarea prin construcție conceptuală merge împreună cu distrugerea caracterului intuitiv. Acestui lucru i se asociază, în concepția lui Rickert, un al doilea lucru:

> *Înlăturarea intuiției empirice este... în același timp înlăturarea caracterului individual al realității date, iar conceptele științelor naturii conțin atât ceva din intuiția empirică, cât și din toate individualele, cu atât mai puțin, cu cât devin mai complete. Individualul în sens tare dispare chiar prin cea mai elementară construcție conceptuală, iar în final știința naturii ajunge la faptul că întreaga realitate este în mod fundamental întotdeauna și peste tot aceeași, neconținând așadar nimic individual. (GnB, 236).*

Însă atunci când nu intră nimic individual și intuitiv în conținutul conceptelor științelor naturii, consecința incontestabilă este că nu intră nimic real în el. Noi putem să trăim într-adevăr realitatea în mod nemijlocit; în momentul în care noi încercăm să o înțelegem cu mijloacele științei naturii, noi experimentăm faptul că ea ni se sustrage nouă. De aceea construcția conceptuală a științelor naturii este, pentru Rickert, cea care pune o graniță realității empirice.

Prin aceasta este arătată în același timp posibilitatea istoriei ca o știință, căreia ne adresăm de fiecare dată când interesul nostru nu este satisfăcut de știința naturii, orientată spre intuitiv și individual. Rezultă de aici, pentru Rickert, următoarea imagine despre problema determinării științei istoriei, respectiv a științei naturii:

> *Istoria nu poate încerca niciodată să-și cuprindă materialul într-un sistem de concepte generale, care este cu atât mai complet cu cât conține mai puțină realitate empirică, ci încearcă să se apropie cel puțin de o reprezentare a realității însăși. Ea poate fi desemnată de aceea, în comparație c știința naturii care tinde de la particular la general, de la real la valid, drept adevărata știință a realității. Opoziția despre care este vorba ar putea fi cel mai bine formulată astfel: întreaga realitate empirică mai poate fi subsumată unui alt punct de vedere logic decât acela care afirmă că este o natură. Ea devine* natură *atunci când noi* o considerăm din punctul de vedere al generalului, *dar devine* istorie *atunci când* ne raportăm la particular. *(GnB, pp. 254)*

Prin urmare, Rickert distinge între două tipuri de ştiinţă a realităţii. Şi ştiinţa naturii este pentru el ştiinţă a realităţii, deoarece şi ea îşi are baza în realitatea experimentată în mod nemijlocit, de la care trebuie să plece orice ştiinţă empirică.

În orice caz, această realitate experimentată poate fi accesibilă din punct de vedere metodic în mai multe moduri. Dacă această deschidere se face cu mijloacele ştiinţei naturii, atunci este vorba de general, care are doar realitate conceptuală. Dacă ea se petrece cu mijloacele ştiinţei istorice, atunci este vorba de realitatea singulară în specificitatea ei. De aceea ştiinţa istoriei este pentru Rickert ştiinţa realităţii în sens propriu, al cărei obiect specific este individualul istoric. Rickert distinge trei stadii prin care se petrece această determinare conceptuală.

> *Iniţial ceea ce era istoric era realul pur şi simplu, care este pretutindeni individual în sensul de unic, iar acest concept era suficient pentru a clarifica limitele construcţiei conceptuale a ştiinţelor naturii. Apoi ceea ce e istoric a devenit realul, unitar în specificitatea sa, pe care o fiinţă volitivă l-a asociat cu o valoare, şi prin aceasta am cunoscut concepţia despre realitate a vieţii practice. Am putut, în final, să determinăm individul istoric drept realitate, realitate care trebuie unită de fiecare într-un divers specific şi unitar prin intermediul relaţiei cu o valoare generală. (GnB, 368)*

Primele două trepte constituie doar drumul pe care noi ajungem la determinarea individului istoric. Abia pe cea de-a treia treaptă este obţinut conceptul care constituie obiectul ştiinţelor istorice. Rickert îl ia pe Goethe ca exemplu pentru un individ istoric. Dacă opunem o personalitate precum cea a lui Goethe unui individ mediu oarecare, atunci se dovedeşte că:

> *Din punctul de vedere al valorii generale individualitatea omului mediu poate fi înlocuită cu orice obiect care cade sub conceptul de om. În cazul lui Goethe, dimpotrivă, este semnificativ tocmai ceea ce îl distinge de toate celelalte exemplare ale conceptului de om, neexistând un concept general sub care el să poată fi adus. (GnB, 358).*

Individul istoric este deci pentru oricine important, tocmai prin ceea ce îl distinge de ceilalţi. Deşi noi ne confruntăm cu formele individuale ale realităţii empirice, aceasta nu se descompune în nici un caz în indivizi izolaţi, căci ei se află mai degrabă în corelaţii tot mai întinse.

Corelaţia istorică generală reprezintă un întreg cuprinzător, iar indivizii singulari sunt părţile lui. În opoziţie cu ştiinţa naturii, pentru care generalul este un concept cu conţinut general, căruia indivizii singulari îi aparţin ca exemplare, în cazul determinării unui obiect istoric este vorba de clasificarea unui individ într-un individ cuprinzător, de exemplu cel al Renaşterii italiene. Faptele istorice nu stau izolate doar pentru că ele sunt permanent părţi ale unui întreg mai mare, ci şi pentru că ele stau în corelaţie cauzală cu alte părţi.

> *Presupoziţia că tot ceea ce se întâmplă are o cauză a sa vrem să o numim, pentru a o distinge de legile naturii ale ştiinţei empirice, nu lege a cauzalităţii, ci principiu fundamental al cauzalităţii sau principiu cauzal. Trebuie atunci să desemnăm fiecare corelaţie reală dintre cauză şi efect, după terminologia noastră, drept o corelaţie cauzală istorică în sensul cel mai larg al cuvântului, deoarece fiecare cauză şi fiecare efect este diferit de orice altă cauză şi orice alt efect. În fine, noi vorbim de o lege cauzală atunci când corelaţiile cauzale individuale sunt privite din punctul de vedere a ceea ce au comun cu alte corelaţii cauzale sau atunci când este construit un concept general nedeterminat care conţine numai ceea ce se repetă la mai multe corelaţii cauzale oarecare. Pe scurt, noi separăm una de alta cauzalitatea istorică şi cea ştiinţific-naturală şi pe ambele, pe de altă parte, de principiul cauzal general. (GnB, pp. 413)*

Important în cazul acestei distincţii a lui Rickert este că acest concept al legăturii cauzale nu include conceptul legităţii naturale. De exemplu, atunci când Lisabona a fost dărâmată în 1755 de un cutremur sau când Wilhelm I a refuzat la început coroana imperială germană, este vorba aici, ce-i drept, de procese determinate complet cauzal; cu toate acestea, nu există o lege cauzală generală din care să rezulte aceste evenimente individuale unice. Conceptul unei corelaţii istorice, adică al unei legături istoric cauzale conduce şi în alt mod dincolo de conceptul individului istoric, după cum lămureşte Rickert prin următoarea reflecţie:

> *Istoria nu reprezintă ... niciodată lucruri terminate, ci întotdeauna procese care se află în mişcare. Atâta timp însă cât avem de-a face cu obiecte terminate sau care tind să se stabilizeze, părţile componente esenţiale par să se separe de*

> *cele neesențiale in intensa lor diversitate după metoda indicată, lăsând impresia că se lasă combinate într-un concept individual. Dimpotrivă, dacă este așezat în locul lor un curs temporal determinat cauzal, atunci apar noi greutăți. Istoricul trebuie să poată concepe și procesele mai întâi ca unități necesare, și în al doilea rând să nu le izoleze doar dintr-un punct de vedere exterior, ci să fie în stare să le separe și din interior într-un număr de trepte, adică el trebuie să reprezinte întotdeauna un șir, ce poate fi cuprins cu privirea, de stadii diferite din care să se compună cursul istoric. În această modalitate se realizează de abia istoria ca știință despre ceea ce se petrece în mod real (GnB, 437).*

Dacă ne întrebăm acum ce mijloc logic folosește istoricului în acest caz, dăm peste conceptul dezvoltării istorice. Pentru a determina caracteristica lui proprie, Rickert face mai întâi o distincție între diferite concepte ale dezvoltării.

> *În primul rând, termenul de dezvoltare înseamnă același lucru ca și cel de devenire în general, și nu există nici o ființă cunoscută nouă care nu ar fi dezvoltare. În al doilea rând, din ceea ce trebuie să fie dezvoltarea este exclusă orice repetiție, conceptul de dezvoltare fiind atunci unul și același cu cel de schimbare. În al treilea rând, conceptului i se adaugă o serie de schimbări ale ideii potrivit căreia diferite părți realizează împreună un întreg, luând naștere prin aceasta cel mai cuprinzător concept teleologic al dezvoltării. În al patrulea rând, un proces de dezvoltare individual este adunat într-o unitate teleologică, într-o asemenea modalitate încât unicitatea lui se raportează la o valoare, și în acest mod se îmbină unicitatea cu unitatea unui proces de dezvoltare într-un proces de dezvoltare istoric. În al cincilea rând, se poate adăuga la aceasta încă o judecată explicită de apreciere a întregului proces de dezvoltare sau a stadiilor lui particulare ... În al șaselea rând, seria dezvoltării poate fi privită astfel încât creșterea valorii treptelor ei particulare să stea într-o corelație necesară cu succesiunea ei temporală, prin care seria dezvoltării este transformată în progres; și în final, valoarea care realizează seria poate fi transformată în cauză, astfel încât ea să producă propria realizare. (GnB, pp. 427)*

Pentru istorie, determinant este, după Rickert, cel de-al patrulea concept al dezvoltării. Primele trei concepte ale dezvoltării conduc către el, sunt însă ca atare insuficiente, deoarece ele scot esențialul dintr-o relație valorică, neoferindu-ne de aceea nici un principiu de reprezentare a unui proces de dezvoltare singular. Cele trei concepte menționate conțin deja prea multe presupoziții şi se află în contradicție cu idealul unei ştiințe istorice empirice.

În măsura în care anumite valori culturale particulare funcționează în cazul construcției conceptuale istorice ca principiu pentru alegerea a ceea ce este esențial, se pune în mod necesar problema obiectivității istoriei.

> *Nu... este suficient că noi excludem valorile pur individuale şi desemnăm drept principii conducătoare ale unei prezentări istorice acele valori care sunt comune tuturor membrilor unei comunități anumite, ci trebuie să considerăm, atunci când istoria trebuie să se ia la întrecere cu felul de valabilitate generală pretins de ştiința naturii la formarea legilor naturii, că anumite valori sunt valabile nu doar factic pentru toți membrii unei anumite comunități, ci şi că recunoaşterea valorilor în genere poate fi atribuită pe nedrept fiecărui om de ştiință ... ca fiind necesară. (GnB, 390).*

Pentru a dovedi acest lucru Rickert recurge la reflecțiile sale epistemologice, conform cărora fiecare pretenție de adevăr conține drept presupoziție logică recunoaşterea unei valori de adevăr. Prin aceasta este implicat faptul că fiecare judecată oarecare este valabilă doar pentru acela care vrea şi adevărul în realitate. Voința reprezintă, astfel, apriori-ul ultim al fiecărei ştiințe. Însă nu numai realizările noastre teoretice, ci şi realizările noastre practice sunt precedate de o asemenea voință, care vrea doar de dragul lui *trebuie* şi care este desemnată de Rickert drept voință conştientă de datorie. Recursul la această voință ca valoare absolută face posibilă o rezolvare a problemei obiectivității istorice. Rickert explică această soluție după cum urmează:

> *Fireşte, noi nu ştim ce sens determinat din punct de vedere al conținutului are dezvoltarea vieții culturale umane. Însă faptul că ea are în general un sens ne este garantat de ceea ce cunoaştem cel mai sigur prin valoarea absolută a voinței conştientă de datorie, deoarece ea este şi presupoziție a procesului cunoaşterii. Indiferent cât de formală este această certitudine ea e suficientă, cu toate acestea, pentru a considera concepția istorică despre lume la fel de necesară ca*

şi cea a ştiinţelor naturii. Pentru obiectivitatea ştiinţifică a legilor naturii noi avem nevoie numai de presupoziţia formală ca oricare judecată necondiţionat generală să fie valabilă în mod absolut. În istorie noi putem să ne oprim de asemenea la presupoziţia formală că orice valoare este valabilă în mod absolut, deoarece fiecare valoare culturală normativă generală se află mai aproape sau mai departe de valorile absolute; de aceea şi fiecare viaţă culturală în individualitatea ei are o relaţie necesară cu valorile absolute (GnB, pp. 703)

Pentru aprecierea epistemologiei şi metodologiei ştiinţifice a lui Rickert următoarele puncte de vedere sunt importante:

1. Rickert respinge concepţia realistă tradiţională despre cunoaştere. El consideră toate încercările de a oferi o dovadă a transcendenţei gnoseologice ca fiind neconcludente. Este respins de el argumentul potrivit căruia acceptarea transcendenţei ar fi necesară, deoarece ea ar fi cauza a ceea ce este imanent. La fel, el respinge şi argumentul după care transcendenţa ar fi completarea necesară a imanenţei. În final, el consideră irelevant şi argumentul opoziţiei.

2. În pofida criticii sale la adresa concepţiei realiste asupra cunoaşterii, el nu renunţă la ideea că cunoaşterea rămâne dependentă de un obiect independent de subiectul cunoscător şi de o măsură obiectivă, numai că acest obiect, respectiv această măsură trebuie concepute altfel decât în tradiţia realismului.

3. Cu noua sa concepţie despre transcendenţă Rickert începe nu cu reprezentarea, ci cu judecata. Deoarece indiferent că tot ceea ce îşi reprezintă subiectul este imanent conştiinţei, pentru judecată esenţial este faptul că ea necesită un criteriu transcendent. Un asemenea criteriu îl reprezintă pentru Rickert trebuie (sollen) pe care eu îl recunosc în judecată şi care reprezintă de aceea nu numai măsura, ci şi obiectul fiecărei cunoaşteri pozitive.

4. Prin aceasta Rickert opune unei doctrine imanente a realităţii, potrivit căreia pentru teoria cunoaşterii contează ca realitate doar ceea ce este dat conştiinţei (reprezentările), o teorie transcendentală a validităţii judecăţii. Căci măsura judecăţii ca legătură de elemente ale reprezentării, justificată normativ şi prin aceasta tinzând spre adevăr, este un *trebuie* transcendent, care trece dincolo de toate imanenţele reprezentării.

5. În metodologia sa ştiinţifică Rickert nu explică diferenţa dintre cele două tipuri de ştiinţă – ştiinţele istoriei şi ştiinţele naturii - precum Windelband prin diferenţa dintre judecăţi singulare şi generale, ci prin diferenţa dintre construcţia conceptuală individualizatoare şi cea generalizatoare.

6. Epistemologia lui Rickert a fost apreciată în mod diferit: ca încercare de a elimina criza posthegeliană de identitate a filosofiei cu ajutorul unui kantianism interpretat filosofic-valoric, şi ca desfiinţare teoretic-morală a programului critic kantian despre cunoaştere, care se hrăneşte din surse metafizice discutabile. În orice caz, există îndoieli dacă poate fi făcută inteligibilă completarea lui Rickert din perspectiva unei dihotomii între momente ale unei teorii metafizice kantiene şi tradiţionale, ce sunt utilizate în aceeaşi măsură. În metodologia sa ştiinţifică se pune următoarea problemă: că recursul la construcţia conceptuală ştiinţifică a logicii pure nu poate fi susţinut consecvent până la capăt, deoarece Rickert nu se descurcă în reflecţiile sale metodologice fără un concept material preliminar al istoricităţii. – Metodologia ştiinţifică a lui Rickert a dobândit o semnificaţie influentă istoric în primul rând datorită lui Max Weber, care se referă la Rickert în lucrările sale despre metodologia ştiinţelor sociale.

Scrieri: *Zur Lehre von der Definition*, Tübingen 1888. – *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Freiburg 1892 (GdE). – *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1899. – *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1902 (GnB). – *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen 1920. – *System der Philosophie*, Partea întâi, Tübingen 1921. – *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, Tübingen 1924. – *Die Logik des Praedikats und das Problem der Ontologie*, Heidelberg 1930. – *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie, Ontologie, Anthropologie*, Tübingen 1934.

Bibliografie: J. Berger: *Historische Logik und Hermeneutik*, în: H. L. Ollig: *Materialien zur Neokantianismusdiskussion*, Darmstadt 1987, 294-327. – L. Kuttig: *Konstitution und Gegebenheit bei H. Rickert*, Essen 1987. – P.-U. Merz: *Max Weber und Heinrich Rickert*, Würzburg 1990. – G. Oakes: *Die Grenzen kulturwissenschftlicher Begriffsbildung*, Frankfurt a. M. 1990. – A. Peschl: *Transzendentalphilosophie – Sprachanalyse – Neoontologie*, Frankfurt 1992. – G. Ramming: *Karl Jaspers und Heinrich Rickert*, Dizertaţie, Bern 1948. – H. Schnaedelbach: *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, Freiburg / München 1974. – H. P. Sommerhaeuser: *Emil Lask in seiner Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert*, Berlin 1965. – G. Wagner: *Geltung und normativer Zwang*, Freiburg / München 1987. – R. Zocher: *Heinrich Rickert zu seinem 100. Gerburtstag*, în: Zeitschrift für Philosophische Forschung 18 (1963), 457-462.

4

FERDINAND FELLMANN

Filosofia vieții

În "filosofia vieții" – înțeleasă ca termen totalizator apărut ulterior - sunt tratați filosofii care au transformat partea pulsională a spiritului uman într-un obiect al reflecției transcendentale. Spre deosebire de raționalism, care pleca de la faptul că lumea poate fi întemeiată în rațiune, filosofii vieții au convingerea că legile logicii formale nu sunt suficiente pentru a clarifica corelația dintre ființă şi conştiință. Ei dezvoltă de aceea un nou tip de raționalitate explicativă, ce îşi pune sarcina de a interpreta conținuturile conştiinței care nu pot fi rezolvate exhaustiv din punct de vedere logic, cel puțin până în punctul în care ele satisfac nevoile de orientare practică ale omului.

Întemeietorul curentelor filosofiei vieții din secolul al XIX-lea este Arthur Schopenhauer, care deschide o nouă dimensiune filosofiei subiectului prin "voința de viață". Dincolo de pesimismului său general, metafizica schopenhauriană a voinței a influențat psihologia şi teoria filosofică a conştiinței până în secolul al XX-lea. În această măsură, Schopenhauer poate fi considerat, alături de Kant, ca fiind unul din deschizătorii de drumuri ai modernității.

Din "primatul voinței în conştiința de sine", pe care l-a stabilit Schopenhauer, Nietzsche şi Dilthey au tras consecințe relevante în antropologie şi hermeneutică. Legătura lui Nietzsche cu Schopenhauer este explicită, în cazul lui Dilthey însă ea e acoperită de o terminologie kantianizantă, ce a condus mereu pe interpreți la ideea greşită că filosofia lui Dilthey a ştiințelor spiritului trebuie înțeleasă ca o continuare a criticii rațiunii făcută de Kant. Această interpretare ratează însă faptul că înțelegerea la Dilthey, alături de explicare, poate fi justificată ca fiind o formă de cunoaştere autonomă doar atunci când conținuturile conştiinței nu pot fi reduse complet la acel "eu gândesc".

La fel stau lucrurile şi cu pragmatismul lui James, care poate justifica în domeniul teoretic credinţa şi convingerea doar prin recursul la voinţă. James se deosebeşte de Dilthey prin faptul că el conferă abordării filosofiei vieţii o turnură nu hermeneutică ci pragmatică, ce îşi găseşte expresia într-o ontologie pluralistă. Filosofia vieţii, care a devenit la începutul secolului al XX-lea o mişcare ideologică, nu a rămas neatinsă de reproşul de iraţionalism. Evident, biologismul şi vitalismul, care pot fi întâlnite în cadrul unei filosofii a vieţii mai restrânse, aşa cum ar fi cazul lui Georg Simmel şi Henri Bergson, oferă prilejul unor îndoieli serioase. Ele, însă, nu sunt adecvate filosofilor trataţi aici, deoarece ei păstrează cu toţii punctul de vedere al subiectului, blocând astfel naturalismul nereflectat. Recunoaşterea primatului pulsiunilor în faţa spiritului şi raţiunii nu înseamnă însă că ne supunem iraţionalului, şi cu atât mai puţin înseamnă a urî raţiunea. Dimpotrivă, dragostea de adevăr, ce izvorăşte din raţiune, a outsider-ilor secolului al XIX-lea a fost aceea care le-a insuflat curajul de a integra laturile întunecate ale fiinţei umane în teoria conştiinţei. Pulsiune, putere, trăire şi convingere sunt cuvintele-cheie ale înţelegerii raportului omului cu lumea, raport ce nu se epuizează în formele raţionalităţii ştiinţifice. În acest sens, filosofii vieţii din secolul al XIX-lea aparţin tradiţiei realismului, la care se asociază în multe puncte filosofia orientată în funcţie de lumea vieţii, specifică secolului al XX-lea.

Bibliografie: k. Albert: *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*, Freiburg/München 1995. F. Bollnow: *Die Lebensphilosophie*, Berlin/Göttingen/Heildelberg, 1958. F. Fellmann: *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie des Lebens. Darstellung und Kritik der lebensphilosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen, 1922 (ediţia a doua).

Arthur Schopenhauer
(1788-1860)

Viaţa şi opera

O dată cu Schopenhauer în Germania începe un nou stil de a face filosofie. Scrierile sale se deosebesc de tratatele „filosofilor de catedră" prin claritate şi vioiciune deosebite. Din fiecare frază a sa transpare personalitatea inconfundabilă a singuraticului. Odată cu Schopenhauer se naşte o nouă concepţie despre lume (*Welt-anschauung*), care a marcat burghezia după revoluţia eşuată din 1848 şi care la sfârşitul secolului al XIX-lea atinge apogeul: este vorba de pesimism.

Spre deosebire de contemporanii săi, filosofi de renume, care în mare parte provin din mediul teologic, Schopenhauer a fost format în spirit practic. El s-a născut în anul 1788, în Danzig, fiu al unui mare comerciant, şi şi-a petrecut tinereţea la Hamburg. După o călătorie bogată în experienţe, de doi ani, în Europa, este obligat de tatăl său să înceapă o şcoală comercială. Abia după moartea tatălui Schopenhauer şi-a putut relua studiul gimnazial. Începând din anul 1809 studiază la Universitatea din Gottingen, mai întâi medicina şi mai târziu filosofia. În 1811 merge la proaspăt înfiinţata Universitate Friedrich Wilhelm din Berlin, unde îi audiază în primul rând pe Fichte şi Schleiermacher. În 1813 îşi încheie studiile cu disertaţia „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" (Despre rădăcina împătrită a principiului raţiunii suficiente).

Mama lui Arthur Schopenhauer, o romancieră cunoscută, patrona la Weimar o casă deschisă artiştilor. Aici Schopenhauer i-a întâlnit pe Wieland şi Goethe. Preocupările legate de teoria culorilor a lui Goethe a iniţiat lucrarea lui Schopenhauer „Über das Sehen und die Farben" (Despre culori şi actul vederii) (1816). Doi ani mai târziu apare lucrarea sa principală „Die Welt als Wille und Vorstellung" (Lumea ca voinţă şi reprezentare"), lucrare care iniţial a trecut neobservată. După apariţia acestei lucrări, Schopenhauer, ale cărui mijloace de existenţă erau acoperite în totalitate de moştenirea provenită de la tată, face două călătorii în Italia, ţară cu care are un contac mult mai realist şi mai lipsit de iluzii decât Goethe. În 1820 susține examenul de docent în Berlin, ocazie în care ajunge să se confrunte cu Hegel. Din lipsa auditoriului a trebuit să suspende cursurile pe care le programase în mod intenționat simultan cu cele ale lui Hegel. Nici viața sa privată din Berlin nu a avut o desfăşurare mai fericită. Relația cu o cântăreață din corul Operei din Berlin a rămas ceva trecător. Când în anul 1831 începe la Berlin epidemia de holeră, Schopenhauer se refugiază şi se stabileşte definitiv, începând cu 1833, în Frankfurt am Main unde a dus, aproape încă trei decenii, o viață de celibatar retrasă şi uniformă.

În perioada în care a fost stabilit la Frankfurt au luat naştere, pe lângă disertația „Über den Willen in der Natur" (Despre voință în natură) - 1836 - şi două lucrări premiate pe probleme legate de etică: „Über die Freiheit des menschlichen Willens" (Despre libertatea voinței umane) - 1839 - şi „Über das Fundament der Moral" (Despre fundamentul moralei) - 1840 -, publicate de Schopenhauer cu supratitlul „Die beiden Grundprobleme der Ethik" (Cele două probleme de bază ale eticii). În 1844 apare „Lumea ca voință şi reprezentare" în a doua ediție şi cu un volum adăugat. Schopenhauer s-a impus cu „Parerga şi Paralipomena", scrisă în stil popular, din aceasta mai ales „Aphorismen zur Lebensweisheit" (Aforisme pentru înțelepciunea vieții) a avut un public numeros. Astfel, aproape de sfârşitul vieții, Schopenhauer a dobândit totuşi recunoaşterea pe care a trebuit să o aştepte vreme de o viață. El a murit în 1860, la vârsta de 72 de ani.

Teoria cunoaşterii

În prima Carte a operei sale fundamentale, Schopenhauer construieşte teoria cunoaşterii ca idealism transcendental. Asemeni lui Descartes şi Berkeley, el porneşte de la ideea că lumea ne este dată ca prototip al reprezentărilor. Din analiza logică a conceptului de reprezentare, Schopenhauer deduce că oricărei reprezentări îi revine un obiect la care ea se referă, cât şi un subiect care are această reprezentare. Subiectul cunoaşterii nu coincide însă cu persoana empirică, ci este o construcție transcendentală, un concept-limită pentru ceva care, la rândul său, nu poate deveni niciodată obiect al cunoaşterii, şi care ca atare se află în afara spațiului şi timpului:

> *Lumea ca reprezentare are, deci, în orice privință două jumătăți esențiale, necesare şi inseparabile. Una dintre* ele *este*

> *obiectul, a cărui formă o constituie spaţiul şi timpul, iar, prin acestea, multitudinea. Cealaltă jumătate însă, subiectul, nu se află în spaţiu şi timp, pentru că este nedivizată în orice fiinţă care are o reprezentare; de aceea una singură este la fel de completă ca şi celelalte milioane existente, şi completează, împreună cu obiectul, lumea ca reprezentare; dacă ar dispare însă şi aceasta, atunci lumea ca reprezentare nu ar mai fi. De aceea, aceste două jumătăţi sunt inseparabile, chiar şi numai pentru gând: pentru că fiecare dintre ele are doar prin şi pentru cealaltă sens şi existenţă, este prezentă doar împreună cu ea şi dispare odată cu ea. Ele se delimitează în mod nemijlocit: acolo unde începe obiectul, se termină subiectul" ZA I, 32)*

Schopenhauer consideră dualismul subiect-obiect în mod literal, ca diviziune în spaţiu a unui întreg originar. Din graniţa comună rezultă concordanţe formale între subiect şi obiect care, abia ele, fac posibilă o cunoaştere a lumii:

> *Faptul că această graniţă este comună se vede din aceea că formele esenţiale şi deci generale ale tuturor obiectelor, forme ce sunt: timpul, spaţiul şi cauzalitatea, pot fi găsite şi cunoscute în întregime şi fără cunoaşterea obiectului însuşi, pornind doar de la subiect, ceea ce în limbaj kantian înseamnă că se află* a priori *în conştiinţa noastră. Descoperirea acestui lucru este meritul lui Kant şi constituie un mare merit. Eu adaug că principiul raţiunii suficiente este expresia comună pentru toate aceste forme ale obiectului, de care noi suntem conştienţi în mod a priori, şi că, de aceea, tot ceea ce nu ştim pur a priori, nu este altceva decât conţinutul acelui principiu şi ceea ce decurge din el, în el fiind deci exprimată întreaga noastră cunoaştere a priori certă. (ZA I, 32)*

Deşi Schopenhauer aici îl continuă pe Kant, el se depărtează de acesta în puncte importante. Schopenhauer reduce formele de cunoaştere la principiul raţiunii suficiente, potrivit căruia toate reprezentările sunt legate unele de altele după legi. În acest sens Schopenhauer este raţionalist, însă se delimitează de deducţia transcendentală a categoriilor prin concepţia conform căreia orice cunoaştere s-ar rezuma la producerea de relaţii între reprezentări. Astfel, distincţia kantiană între forme ale intuiţiei şi forme ale gândirii este anulată. Spaţiul, timpul şi cauzalitatea sunt concepute în egală măsură ca relații interne, pentru care nu poate fi găsit un temei în afara lumii. De aici rezultă teza lui Schopenhauer despre relativitatea general valabilă a reprezentărilor, care, de altfel, pot fi calculate, dar nu pot fi explicate pornind de la principiu.

Relaționalismul își pune amprenta asupra conceptului de realitate. Schopenhauer acordă lumii materiale realitate empirică, dar o limitează la relațiile reprezentărilor între ele. Materia nu poate fi altceva decât ceea ce acționează în spațiu și timp conform legilor cauzalității. Dar în această privință experiența nu se deosebește cu nimic de vis. De aceea Schopenhauer numește realitatea spațio-temporală „vălul Majei", văl care ascunde o realitate mai „reală", care se sustrage principiului rațiunii suficiente și care rămâne inaccesibilă cunoașterii științifice.

Ca urmare a caracterului tuturor reprezentărilor de a fi relative, Schopenhauer rezumă cunoașterea la o singură facultate: intelectul. Funcția principală a intelectului este intuiția, prin care Schopenhauer nu înțelege însă senzațiile izolate, ci percepția nemijlocită a relațiilor, asemeni celei dintre cauză și efect. De aceea, el numește intuiția intuiție „intelectuală". El pune mult temei pe intelectul intuitiv, ale cărui realizări sunt umbrite abia atunci când intră în joc rațiunea ca facultate de abstractizare.

> *Atâta vreme cât ne comportăm pur intuitiv, totul este clar, stabil și cert. Nu există nici întrebări, nici îndoieli, nici erori: nu vrem să mergem mai departe, nu putem merge mai departe, avem liniște în intuire, mulțumire în prezent. Intuiția își este sieși suficientă, de aceea, ceea ce a izvorât doar din ea și i-a rămas fidel, ca de exemplu opera de artă, nu poate fi niciodată fals, nici nu poate fi contrazis la un moment dat, pentru că nu există păreri, ci doar lucrul însuși. Dar odată cu cunoașterea abstractă, cu rațiunea, a intervenit în domeniul teoretic îndoiala și eroarea, iar în domeniul practic grija și regretul. (ZA I pp. 66)*

Partea slabă a rațiunii care operează cu concepte abstracte este mai mult decât compensată în perspectivă practică. Spre deosebire de animal, care datorită instinctelor sale este legat de prezent, omul are posibilitatea de a se privi pe sine de la distanța spectatorului. Astfel, el reușește să-și înfrâneze afectele și să-și îndrepte comportamentul spre scopuri, care trec dincolo de ziua de mâine:

> *De aceea este memorabil felul în care omul duce, pe lângă viața sa concretă, și o doua abstractă. În prima dintre ele el*

> *este expus tuturor furtunilor realității și influenței prezentului, trebuie să aspire, să sufere, să moară asemeni animalului. Însă viața sa abstractă, așa cum se prezintă aceasta reflecției raționale, este oglindirea mută a primeia și a lumii în care el trăiește, este proiecția tocmai amintită. Aici, în spațiul reflecției calme,* î *apare rece, lipsit de culoare și străin pentru moment ceea ce dincolo îl acaparează și îl mișcă puternic; aici este simplu spectator și contemplator. Retrăgându-se în reflecție, se aseamănă unui actor care și-a jucat scena și care ia loc între spectatori până la următoarea scenă în care trebuie să apară; din locul acesta, orice s-ar întâmpla, chiar dacă* i *s-ar pregăti moartea (în piesă), el privește detașat, apoi revine, acționează și suferă așa cum trebuie. (ZA I, 127)*

Aici este vizibil modul în care la Schopenhauer teoria cunoașterii conduce spre etică. Spre deosebire de Kant, Schopenhauer nu înțelege prin etică emiterea de imperative morale, ci reflecția asupra locului ocupat de om în lume. Schopenhauer pune astfel piatra de temelie a filosofiei vieții, care se delimitează de ideea unei întemeieri ultime a ființei. Această renunțare, care nu are legătură cu ura față de spirit și adevăr, pune filosofia în fața unei sarcini grele: ea trebuie să extragă din analiza vieții însăși acea atitudine care face pentru om viața demnă de a fi trăită.

Metafizica voinței

Reorientarea către filosofia vieții este vizibilă mai ales în Cartea a doua a operei principale, care privește lumea sub aspectul voinței. Metafizica schopenhaueriană a voinței, socotită astăzi, de regulă, printre părțile depășite ale autorului, nu este o simplă speculație, ci conține un bun fragment de antropologie. Aici Schopenhauer ține cont de faptul că lumea nu este pentru om doar obiect al cunoașterii, ci și al practicii, ea adresându-ni-se nouă, în acest ultim ca ca unor ființe care simt și au voință. Locul în care avem acces nemijlocit la sensul sensibil al fenomenelor este corpul sau, în limbajul lui Schopenhauer, trupul. Dacă omul ar fi doar subiect cunoscător, „un cap de înger înaripat și fără trup”, lumea reprezentărilor ar rămâne străină și de neînțeles pentru noi. Dar pentru că lucrurile nu stau așa și pentru că participăm la fenomene, corpul omenesc trebuie să fie mai mult decât un simplu obiect. El constituie totodată mediul în care subiectul și obiectul se întâlnesc nemijlocit:

> *Subiectului cunoaşterii, care apare ca individ datorită identităţii cu trupul, acest trup îi este dat în două moduri total diferite: odată ca reprezentare într-o intuiţie comprehensibilă, ca obiect printre obiecte şi supus legilor acestora; şi apoi imediat într-un cu totul alt mod, şi anume ca acel ceva cunoscut oricui în mod nemijlocit, desemnat prin cuvântul voinţă. Orice act adevărat al voinţei este, instantaneu şi inevitabil, şi mişcare a trupului: el nu poate să dorească actul cu adevărat, fără a percepe totodată că el, actul, apare ca mişcare a trupului. Actul voinţei şi acţiunea trupului nu sunt două stări diferite, cunoscute în mod obiectiv, legate prin lanţul cauzal, ele nu se află în raport de cauză şi efect, ci ele sunt unul şi acelaşi, doar că date în cu totul alte moduri: o dată complet nemijlocit şi o dată în intuiţie pentru intelect. Acţiunea trupului nu este altceva decât actul de voinţă obiectivat, deci care a intrat în intuiţie. (ZA I, 143)*

Schopenhauer consideră a fi atât de important modul dublu de a fi dat al trupului, din afară prin intuiţie şi din interior prin sentiment, pentru că astfel, cel puţin într-unul din cazuri, se rupe vălul lumii reprezentării, ţesut după principiul raţiunii suficiente. În experienţa cu propriul nostru corp, în cazul căreia percepţia mişcării coincide cu senzaţia, omul întâlneşte o realitate mai intensă decât reprezentările calculabile. Realitatea propriului corp, care poate fi experimentată nemijlocit, mai ales a sexului, se numeşte „voinţă". Schopenhauer înţelege prin aceasta instinctualitatea legată de corporalitate şi orientată către conservarea şi înmulţirea vieţii. „Voinţa de viaţă", care îl leagă pe om de toate celelalte creaturi, se manifestă ca pornire oarbă şi nemulţumire permanentă:

> *De aceea fiecare om are întotdeauna scopuri şi motive în funcţie de care îşi ghidează acţiunea, şi poate da oricând socoteală pentru acţiunea sa personală; dar dacă l-am întreba de ce vrea de fapt, sau de ce vrea de fapt să existe, el nu ar găsi răspuns, mai mult, întrebarea i s-ar părea nepotrivită; şi tocmai aici ar ieşi la iveală faptul că el însuşi nu este altceva decât voinţă, voinţă care se înţelege de la sine, şi care are nevoie de o determinare mai exactă prin motive doar în actele sale individuale şi pentru fiecare moment în parte. (ZA I, 217)*

Voinţa, căreia Schopenhauer îi rezervă în cadrul conştiinţei de sine primatul faţă de gândire, nu este doar lipsită de temei, ci nu poate fi întemeiată. De aceea Schopenhauer, asemeni lui Kant, numeşte voința „lucru în sine”. Reprezentările sunt moduri de manifestare ale voinței, „obiectivările” sale. Felul în care trebuie să decurgă obiectivarea rămâne neclar. Probabil Schopenhauer se gândește la o creație periodică, care ar ridica activitatea voinței deasupra timpului istoric. Schopenhauer nu acordă, deci, istoriei vreo semnificație mai adâncă. Nietzsche a continuat această idee în doctrina sa despre „veşnica reîntoarcere a identicului”.

Voința ca a nu s supune principiului rațiunii suficiente, prin urmare, ea este liberă. Libertatea voinței nu înseamnă însă pentru Schopenhauer libertate de alegere, în sensul autodeterminării raționale, ci deținerea puterii de sine, c se manifestă în caracterul neschimbător al omului. Această consecință desparte doctrina schopenhaueriană despre voință de filosofia tradițională a subiectului. Aici se află ruptura de idealismul transcendental kantian, care întemeiază cunoaşterea şi voința într-un subiect identic, care se autodetermină. Schopenhauer, din contră, vede în voința „oarbă” faptul absolut al vieții, care nu este nici capabil de, nici nu necesită o întemeiere rațională. Prin aceasta el devine părintele filosofiei moderne a vieții, prin care nu trebuie să se înțeleagă însă renunțarea la înțelegerea rațională a lumii, ci doar recunoaşterea unei limite principiale a cunoaşterii, ce nu poate fi depăşită de rațiune. Motivul pentru care se doreşte ceva nu poate fi indicat. Aici există, fără îndoială, o slăbiciune a conştiinței umane de sine, pe care Schopenhauer însă nu o consideră astfel, pentru că el consideră a fi un pas către depăşirea ei recunoaşterea voinței în conştiința de sine.

De aici mai este doar un pas până la extinderea conceptului de voință asupra întregii naturi. Imboldul pentru această transpunere, care operează potrivit principiului analogiei, îl oferă observația că în natura organică lupta pentru existență este principiul dominant.

> *Această luptă generală este cea mai evidentă în lumea animală, a cărei hrană o constituie lumea vegetală şi în interiorul căreia fiecare animal devine prada şi hrana altuia, ceea ce înseamnă că materia în care ideea sa s-a prezentat trebuie să se retragă pentru constituirea altei idei, pentru că fiecare animal nu-şi poate conserva existența decât prin continua suspendare a ceva străin, astfel încât voința de viață în general se mistuie pe sine şi, sub diferite chipuri, propria natură; în final chiar genul uman, pentru că le domină pe toate celelalte, priveşte natura ca pe un produs destinat folosirii sale, aceeaşi specie manifestând însă în interiorul ei*

acea luptă, acea dezbinare de sine a voinței în cea mai teribilă claritate, devenind homo homini lupus. *(ZA I, 198)*

Schopenhauer interpretează lupta pentru existență ca „autodezbinare a voinței”. El se distanțează astfel de ontologia clasică substanțialistă, introducând un moment dinamic; potrivit acestuia temeiul lumii este aspirație infinită, care trebuie să se realizeze în forme concrete pentru a se conserva. Pentru că însă poate exista, simultan, doar un număr limitat de manifestări ale voinței, acestea trebuie să elibereze mereu locul unor noi forme. De aici rezultă pentru Schopenhauer o ierarhie a obiectivărilor voinței, în vârful căreia se află conştiința umană de sine. Acest model metafizic, întărit de teoria biologică evoluționistă, a creat o şcoală în a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi a marcat cosmologia filosofiei vieții până la „Schöpferische Entwicklung” a lui Henri Bergson.

Primatul voinței în cadrul conştiinței de sine nu rămâne fără repercusiuni în evaluarea intelectului. Acesta îşi pierde independența, el devenind dependent de voință. Schopenhauer descrie relația ca fiind asemeni celei dintre maestru şi ucenic. Simpla funcție de a sluji a intelectului semnifică faptul că cunoaşterea umană, mai ales în forma ei ştiințifică, are simpla funcție de orientare în practică şi nu ajunge la esența lucrurilor. Intelectul poate recunoaşte voința, dar voința însăşi rămâne fără de cunoaştere. Fiind pornire oarbă, el nu vrea decât un singur lucru: viața. Schopenhauer vrea să spună prin aceasta că fără voință de viață nu există lume şi că orice act al voinței atestă lumea aşa cum este ea. Ca urmare, pentru Schopenhauer prezentul este singura formă temporală în care voința se află la sine. Împletirea dintre voință, viață şi lume fundamentează nu numai încrederea în lume a omului, ci îl şi înlănțuie cu grija pentru existență, existență pentru care nu există nici o garanție dincolo de prezent. Aici începe sarcina practică a filosofiei, de c Schopenhauer se apropie pe calea artei.

Filosofia artei

Schopenhauer face un prim pas în direcția eliberării voinței în Cartea a treia a operei sale principale. Aici el descrie experiența estetică ca evidență intuitivă având ca obiect un general ce nu poate fi cuprins în concepte:

> *Trecerea, posibilă, după cum spuneam, dar care trebuie privită doar ca excepție, de la cunoaşterea comună a lucrurilor individuale la cunoaşterea ideii se petrece brusc, şi anume prin desprinderea cunoaşterii din slujba voinței, tocmai astfel subiectul încetând să fie doar individual, acum fiind subiect pur, lipsit de voință, al cunoaşterii, care nu mai urmăreşte potrivit principiului rațiunii suficiente relațiile, ci se odihneşte şi se absoarbe în contemplația nemişcată a obiectului oferit, dincolo de vreo legătură cu orice altceva. (ZA I, 231)*

Ceea ce este numit aici, ca şi la Platon, „Idee" este intuiția generalului într-un caz particular. Omul reuşeşte să aibă o intuiție a generalului doar dacă el se leapădă de voința de viață, care este totodată grijă şi suferință. Aceasta se petrece printr-o observare care izolează lucrurile, prin desprinderea lucrurilor din relațiile cauzale, ceea are ca urmare o pierdere a realității subiectului care contemplă: Cel care contemplă este absorbit de obiectul contemplat şi se simte eliberat de grijile existenței sale individuale. Arta face din această eliberare principiul său de reprezentare, devenind astfel o formă de cunoaştere superioară ştiințelor:

> *În vreme ce ştiința, urmând fluxul neobosit şi nestatornic al temeiurilor şi consecințelor, înfățişate în mod împătrit, este îndrumată mai departe după fiecare scop atins şi nu poate afla niciodată un scop ultim, nici împăcare deplină, la fel cum alergând niciodată nu se poate atinge punctul în care norii ating orizontul; arta, din contră, se află peste tot acolo unde este ținta. Pentru că ea smulge obiectul contemplației sale din curentul trecerii lumeşti şi îl are în fața sa izolat: şi acest exemplar singular, care fusese o parte mică, dispărând în curent, aici devine un reprezentant al întregului, un echivalent al multiplului infinit în spațiu şi timp: arta nu se opreşte la acest exemplar: opreşte roata timpului: relațiile dispar pentru ea: doar esența, ideea, este obiectul ei. (ZA I, 239)*

Pe baza intuiționismului, Schopenhauer dezvoltă un sistem ierarhic al artelor frumoase, care se înalță de la arhitectură, trecând prin pictură, până la poezie. Îi conferă un loc aparte muzicii, care, după părerea lui, exercită u efect direct, mijlocit de obiecte vizibile, asupra voinței ascultătorului. Această concepție voluntaristă despre artă, nu trebuie interpretată însă greşit, ca o evadare romantică din realitate. Pentru că oricât ar elibera arta pe om de neliniştile provenind din realitatea exterioară a imaginaţiei, ea revine la realitatea internă a voinţei, realitate care devine cognoscibilă doar *ex negativo*, prin eliminarea ei.

Filosofia eliberării

De la estetica la etica lui Schopenhauer mai este doar un pas. El face acest pas în Cartea a patra, în care lipsa durerii şi liniştea sufletească sunt descrise ca alcătuind o stare ideală a existenţei umane. Datorită acestei reprezentări a finalităţii, Schopenhauer poate fi considerat un reprezentant al stoicismului antic. El vede în voinţă, care transpune pe oameni într-o stare de nelinişte, o piedică serioasă pe calea spre o viaţă fericită. Datorită voinţei noastre devenim vulnerabili şi înclinaţi să-i rănim pe alţii. Schopenhauer este convins că în faţa acestei primejdii, sfaturile şi prescripţiile sunt neputincioase. Ele se prăbuşesc în faţa invariabilităţii caracterului nostru. De aceea, Schopenhauer îi îndeamnă pe filosofii care se ocupă de morală să renunţe la a emite prescripţii referitoare la acţiune.

> *După părerea mea, însă, orice filosofie este întotdeauna teoretică, pentru ea fiind important să se comporte întotdeauna pur contemplativ, oricare ar fi următorul obiect al analizei, şi să cerceteze, nu să prescrie. Din contră, a deveni practică, a conduce acţiunea, a schimba caracterul, sunt pretenţii vechi la care ea ar trebui să renunţe, în condiţiile în care s-a maturizat. (ZA II, 343)*

Chiar dacă, potrivit lui Schopenhauer, etica nu poate proceda prescriptiv, totuşi ea nu se rezumă la descrierea comportării efective a oamenilor. Ea s-a însărcinat să comunice o viziune realistă asupra lumii şi a posibilităţilor de fericire din cadrul ei, care trebuie să-l determine pe om să mediteze la aşteptările şi comportamentul său şi să se adapteze realităţii. Drumul spre aceasta trece prin cunoaşterea de sine, în cadrul căreia el distinge două forme: afirmativă şi resemnată. În cazul primeia, omul îşi influenţează voinţa prin afirmare, în a doua prin negare. Cunoaşterea de sine afirmativă, Schopenhauer o vede în clarificarea propriului caracter şi a propriei situaţii:

> *Aceasta ne pune în situația, pe de o parte, să ducem la îndeplinire acum cu seninătate și metodic rolul propriei persoane, rol care în sine este de neschimbat și pe care l-am naturalizat înainte, fără a ține seama de reguli, și pe de altă parte, să umplem golurile cauzate de rane sau de slăbiciuni având îndrumarea unor concepte stabile. Acum am adus, fără îndoială, modul nostru de acțiune necesar, datorită naturii noastre individuale, la maxime conștiente și prezente mereu; conform acestor maxime noi îndeplinim acțiunile noastre cu atâta chibzuință, ca și când ar fi ceva învățat, fără a mai rătăci vreodată datorită influenței trecătoare a dispoziției sau a impresiei date de prezent, fără a fi paralizate de vreun detaliu amar sau dulce, întâlnit în drum, fără ezitare, fără nehotărâre, fără inconsecvențe. (ZA II, pp. 382)*

Cunoașterea de sine afirmativă, așa cum o descrie aici Schopenhauer, conduce la un comportament consecvent, care întărește personalitatea. Cine trăiește în acord cu sine, deci nu vrea mai mult decât poate, acela are șanse mari să ducă o viață de succes și satisfacții. Pentru că, după cum spune Schopenhauer, nimic nu îl bucură pe om mai mult decât aflarea propriei tării. Astfel, afirmarea voinței la Schopenhauer corespunde imaginii unui „spirit liber", schițat de Spinoza în Etica sa.

Pe cât de mult etica afirmativă contribuie la succes, tot pe atât de puțin apără de egoism. Forma afirmativă a cunoașterii de sine poate feri în mare măsură de suferirea nedreptăților, nu împiedică însă pe nimeni să facă altora nedreptăți. Aceste gânduri l-au determinat pe Schopenhauer să indice cunoașterea de sine, care neagă viața, ca fiind drumul regal al moralei. Cunoașterea de sine resemnată nu se limitează la propria persoană, ci se referă la existența umană în totalitate. Schopenhauer o descrie într-o imagine sumbră: viața este suferință. Această propoziție este mai mult decât descrierea unei situații. Pentru Schopenhauer este vorba mai degrabă de intruziunea în esența existenței umane, care rezultă din diviziunea de sine a voinței în două părți, voință care nu poate ajunge nicicând la repaus. Într-o manieră aproape existențialistă, Schopenhauer descrie existența umană ca u fapt-de-a-fi-aruncat:

> *Adevărata sa existență este doar în prezent, fuga de nestăvilit a prezentului către trecut este o continuă trecere în moarte, procesul continuu al morții, pentru că viața sa trecută, făcând abstracție de cele câteva consecințe pentru*

> *prezent, cât şi de amprenta asupra voinţei sale, este deja pe deplin dusă, moartă şi nimic nu mai este: de aceea, din punct de vedere raţional, trebuie să-i fie indiferent dacă acel trecut a constat în suferinţe sau satisfacţii. Sub privirea sa, prezentul devine în continuu trecut, viitorul este total incert şi scurt întotdeauna. Astfel, existenţa sa, privită chiar şi numai în partea sa formală, este o prăbuşire continuă a prezentului în trecutul mort, un proces continuu al morţii. (ZA II, 389)*

Datorită temporalităţii, inclusiv lumea pierde pentru om orice caracter de securitate. Omul trebuie să aibă în vedere că şi cea mai banală întâmplare pregăteşte vieţii sale, şi probabil întregii lumi un sfârşit. De aceea Schopenhauer consideră lumea, în opoziţie cu Leibniz, nu ca fiind cea mai bună, ci cea mai rea din toate lumile posibile. Aici se află sâmburele pesimismului lui Schopenhauer, care este mai mult decât o expresie a personalităţii sale. Înţelegerea nimicniciei lumii duce reflecţia morală către o situaţie din care va considera afirmarea voinţei amăgire. Aceasta pentru că într-o lume care nu prevede vreun loc pentru o fericire de durată, autoafirmarea individuală devine o întreprindere lipsită de sens:

> *Cum ar putea el însă, cunoscând lumea în acest fel, să afirme tocmai această viaţă prin acte de voinţă repetate şi tocmai prin acestea să se ancoreze tot mai strâns în ea, să şi-o apropie tot mai mult. Dacă cel care este prizonier în* principio individuationis, *în egoism, nu cunoaşte decât lucrurile individuale şi relaţia lor cu propria sa persoană, iar aceste lucruri devin apoi motive, mereu reînnoite ale voinţei sale, atunci,. din contră, acea cunoaştere descrisă a întregului, a esenţei lucrurilor în sine devine un mijloc de liniştire a fiecărei voinţe. Voinţa îşi întoarce acum faţa de la viaţă: acum se cutremură în faţa plăcerilor vieţii, în care îi vede afirmarea. Omul ajunge la stadiul renunţării libere, al resemnării, al adevăratului calm şi al deplinei lipse de voinţă. (ZA II, pp. 469)*

Schopenhauer percepe ca eliberare schimbarea determinată de cunoaşterea existenţială a întregului, care pătrunde până la esenţa lumii. Resemnarea şi calmul descriu un sentiment al vieţii în întregime pozitiv, în care omul trăieşte eliberarea de egoism ca împăcare a voinţei cu sine însuşi şi cu lumea. Această împăcare se manifestă ca experienţă a solidarităţii cu întreaga natură. Această experienţă îi determină pe oameni să renunţe la acţiunile egoiste, care îi rănesc pe alţii şi distrug mediul înconjurător:

> *Ei dovedesc acum o adevărată bunătate şi puritate a gândurilor, o adevărată reţinere în faţa pornirii spre o faptă rea sau lipsită de dragoste chiar şi în cea mai mică măsură; ei îşi iartă duşmanii, chiar dacă au fost dintre aceia datorită cărora au suferit nevinovaţi,* î *iartă nu numai* c *vorba* şi *eventual din teama ipocrită de judecătorii lumii subpământene; ci, în fapt, cu seriozitate sinceră, şi nu doresc în nici un caz să se răzbune. Chiar suferinţa şi moartea lor le devine dragă, pentru că a intervenit negarea voinţei de viaţă: adesea ei resping salvarea care li se oferă, mor bucuroşi, liniştiţi. Lor li s-a revelat în preaplinul durerii ultima taină a lumii, şi anume faptul că răul şi necazurile, suferinţa şi ura, cel chinuit şi torţionarul, oricât de diferite par cunoaşterii după principiul raţiunii suficiente, în sine sunt una, fenomen al acelei voinţe de viaţă care îşi obiectivează disputa internă prin* principii individuationis*: ei au cunoscut în totalitate ambele părţi, răul şi suferinţa, şi întrevăzând în ultimă instanţă identitatea celor două ei le resping pe ambele, neagă voinţa de viaţă. (ZA II, pp. 486)*

Experienţa unităţii tuturor oamenilor, care duce la anularea autoafirmării individuale se învecinează cu misticul. Bineînţeles că în viaţa pământească există o diferenţă enormă între a fi victimă sau făptuitor. Dar, în perspectiva nimicniciei lumii şi a caracterului de-a-fi-aruncat al existenţei umane, această deosebire îşi pierde semnificaţia morală. Cel care se recunoaşte pe sine în celălalt, a la depăşeşte autoafirmarea individuală şi vede în răufăcător o creatură amărâtă, demnă de milă. Această atitudine este cea care leagă filosofia negării voinţei a lui Schopenhauer de budism. Bineînţeles, convergenţa cu budismul este o expresie romantică a acelor timpuri. Dar l-am nedreptăţi pe Schopenhauer dacă am expedia metafizica voinţei, a cum o realizează el, ca pe o intuiţie lipsită de principii. Ceea ce el prezintă în limbajul filosofiei indiene este rezultatul unei experienţe de viaţă marcate de decepţii. Intuiţia lui Schopenhauer constă în faptul că există alături de certitudinea ştiinţifică o certitudine morală, fără de care omul ar dispera în faţa lipsei de sens a lumii, în ciuda posibilităţilor sale tehnice.

Problema libertății voinței

Schopenhauer a completat opera sa principală cu două tratate despre etică. În primul el se distanțează încă o dată de tipul kantian al eticii obligației:

> *Eu, din contră, îi atribui eticii scopul de a interpreta modurile de acțiune ale oamenilor, foarte diferite din punct de vedere moral, explicarea acestora și căutarea temeiului lor ultim. Astfel, pentru aflarea fundamentului eticii, nu rămâne altă cale decât cea empirică, și anume de a cerceta dacă există de fapt acțiuni cărora le putem recunoaște o valoare morală pură – acestea vor fi faptele dreptății benevole, ale iubirii pure de oameni și ale generozității adevărate. Acestea trebuiesc apoi considerate ca un fenomen dat, pe care trebuie să-l explicăm corect, ceea ce înseamnă a-i afla adevăratele temeiuri și inclusiv a-i indica prin aceasta mobilul de fiecare dată specific, care îl îndeamnă pe om către un tip sau altul de acțiuni. Acest mobil, împreună cu deschiderea către el, va constitui temeiul ultim al moralității, cunoașterea acesteia, fundamentul moralei. Acesta este drumul modest spre care eu îndrum etica. (ZA I, pp. 234)*

Metoda empirică propusă aici pornește de la faptul că însăși cunoașterea de sine îl face pe om deschis spre motive care în viața normală rămân ascunse. În acest sens etica lui Schopenhauer nu prescrie nimic, ci doar eliberează ceea ce există deja în om și a fost perceput de el dintotdeauna, inconștient, ca fiind corect. Unde astfel de aptitudini lipsesc omului, orice act moralizator va fi în zadar și nici cea mai strictă demonstrație nu va putea mobiliza pe nimeni în sensul unei acțiuni bune. În acest sens Schopenhauer este un sceptic în privința moralei, dar el vede în aceasta presupoziția pentru metoda sa empirică sau, mai exact, hermeneutică, de a-i mobiliza pe oameni, prin dezvăluirea realității, spre un comportament moral.

Plecând de la metafizica voinței, Schopenhauer se îndoiește că libertatea de voință ar putea oferi fundamentul acțiunii morale. Aceasta pentru că libertatea de voință, în sensul autodeterminării, contrazice nu doar determinarea generală a proceselor naturale, ci se poate lipsi și de orice confirmare prin conștiința de sine. Singura certitudine pe care conștiința de sine o conferă omului este aceea că poate face ce vrea. Libertatea acțiunii nu trebuie însă confundată cu libertatea voinței. Aceasta ar duce către întrebarea dacă putem să vrem ceea ce vrem, întrebare lipsită de sens pentru o ființă a cărei conştiință de sine se suprapune cu voința:

> *Aceasta este legată în ultimă instanță de faptul că voința omului, adevăratul său sine este adevăratul miez al ființei sale: de aceea ea constituie temeiul conştiinței sale ca un dat şi ca ceva existent, dincolo de care el nu poate trece. El însuşi este aşa cum vrea şi vrea felul în care este. De aceea, a-l întreba dacă ar putea să vrea şi altfel, înseamnă a-l întreba dacă ar putea fi şi altul decât este: şi acest lucru el nu îl ştie. (ZA VI, 60)*

Negarea libertății voinței, mai exact, desființarea ei, arătând că ei îi stă la bază o întrebare lipsită de sens, nu-l face în nici un caz pe om să pară un automat, în viziunea lui Schopenhauer. Comparația cu animalul arată mai degrabă că omului îi rămâne un spațiu considerabil de mişcare pentru meditație şi decizie, datorită libertății de acțiune:

> *Omul poate acum, prin intermediul puterii de gândire, să-şi reprezinte motivele a căror influență el o simte asupra voinței sale, pentru a le prezenta voinței sale, ceea ce se numeşte reflecție: el este capabil să delibereze şi are, mulțumită acestei capacități, o paletă de opțiuni mult mai vastă decât animalul. Prin aceasta el este relativ liber, şi anume liber de presiunea exercitată de obiectele care acționează asupra voinței sale ca motive prezente intuitiv, cărora animalul le este expus pur şi simplu: omul, din contră, se autodetermină independent de obiectele prezente, conform c gândurile, care sunt motivele sale. Această libertate relativă este ceea ce înțeleg de fapt oamenii culți, dar fără o gândire adâncă prin libertatea voinței, pe care omul o are în plus față de animal. Aceasta este însă doar relativă, şi anume în raport cu ceea ce este prezent intuitiv, şi este doar comparativă, şi anume în comparație cu animalul. (ZA VI, pp. 74)*

Libertatea relativă şi comparativă oferă punctul de plecare pentru cunoaşterea de sine morală. Caracterul, pe care Schopenhauer îl consideră înnăscut, nu poate fi schimbat. În această privință Schopenhauer este categoric, iar această opinie i-a adus renumele de fatalist şi defetist moral, dar în mod nedrept, pentru că în cunoaşterea propriului caracter se află un spaţiu larg dedicat autoeducaţiei. Aceasta pentru că omul deţine posibilitatea de a-şi adapta acţiunile la caracter, şi de a realiza astfel un raport echilibrat cu sine însuşi şi cu ceilalţi.

Spaţiul de mişcare pe care îl câştigă omul prin autocunoaştere este suficient ca în el să poată apare ceva de genul unui sentiment de responsabilitate şi de răspundere pentru ceea ce face: conştiinţa. Glasul conştiinţei nu se orientează doar superficial spre ceea ce facem, ci priveşte întreaga noastră fiinţă şi esenţă. Aceasta însă ridică o întrebare complicată: cum se poate simţi cineva vinovat pentru ceva de care el însuşi nu poate fi răspunzător, şi anume pentru caracterul său? Prin aceasta Schopenhauer atinge o stare de fapt irezolvabilă pe cale raţională, care şi-a găsit una din expresii în doctrina creştină despre păcatul primordial. Schopenhauer împleteşte această doctrină cu propria metafizică a voinţei, interpretând individuaţia ca vină. Prin aceasta el părăseşte, conform propriilor mărturisiri, tărâmul analizei empirice şi intră pe tărâmul metafizicii.

Etica compasiunii

Prima scriere despre etică a ca obiect premisele acţiunii morale, iar a doua dezvoltă o etică materială, în care este prezentat conţinutul moralei. În evidentă contradicţie cu Kant, Schopenhauer defineşte moralitatea ca sentiment, având diferite moduri de acţiune şi consecinţe. Sentimentul în cauză este compasiunea, iar modurile de acţiune corespunzătoare lui sunt indulgenţa faţă de oameni şi ajutorarea lor. În viziunea lui Schopenhauer sentimentul de compasiune oferă moralei acea realitate care ar lipsi din formalismul imperativului categoric. Compasiunea îi este dată omului odată cu faptul de a fi creat şi alături de egoism şi cruzime, ca unul dintre cele trei instincte primare ale acţiunii umane. Compasiunea se deosebeşte de celelalte două prin faptul că apare în contactul direct cu suferinţa altuia. Eforturile lui Schopenhauer se îndreaptă spre clarificarea termenului compasiune, pe care el o numeşte „marele mister al eticii”. Compasiunea este o stare paradoxală, în măsura în care noi resimţim suferinţa celuilalt, ca şi când ar fi a noastră. Schopenhauer explică cum este posibil acest lucru, cu ajutorul unităţii originare a voinţei, în care toţi indivizii sunt legaţi. Compasiunea ar fi astfel amintirea resimţită a unităţii tuturor creaturilor, ruptă ulterior de individuaţie şi de egoism.

Etica schopenhaueriană a compasiunii nu s-a putut impune nici până astăzi, în Germania, în faţa formalismului eticii kantiene, pentru că lasă deschise două probleme. Pe de o parte, problema responsabilității pentru persoane pe care nu le cunoaştem, pe de altă parte, problema posibilei răniri a altora, care ar putea pleca chiar din compasiune. Dacă referitor la a doua problemă nu există nimic în Schopenhauer care s-o pomenească, pe prima a depistat-o chiar el. Răspunsul său este: compasiunea este un impuls specific uman, care se deosebeşte în mod clar de instinctul ajutorării. Este adevărat, compasiunea rezultă din natura senzual-corporală a omului, dar ea poate fi transformată cu ajutorul înțelegerii într-un sentiment intelectual, care acționează şi atunci când nu avem obiectul compasiunii în fața noastră. Astfel, compasiunea devine o atitudine obiectivă, pe care o numim solidaritate. În acest punct Schopenhauer este un reprezentant autentic al eticii vieții, etică ce vede în voința de viață o unitate de măsură inevitabilă, cu ajutorul căreia trebuie să poată fi măsurate toate eforturile reflecției filosofice.

Scrieri: *Werke in 10 Bänden* (Zürcher Ausgabe). Ediție istorico-critică scoasă de H. Hübscher (Wiesbaden 1972, a doua ediție), Zürich 1977 (ZA); *Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und hg. v. W. Frh. V. Löhneysen*, 5 vol., Frankfurt a. M., 1986. *Sämtliche Werke. Nach der ersten, von J. Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und hg.* v *A. Hübscher, historisch-kritische Ausgabe*, 7 vol., Mannheim, 1988 ediția a patra. *Werke in 5 Bänden. Erstmals nach den Ausgaben letzter Hand*, ed. V. Lütkehaus, Zürich, 1988. *Gesammelte Briefe*, ed. A. Hübscher, Bonn, 1987. *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, ed. A. Hübscher, München, 1985. *Schopenhauer. Ausgewählt und vorgestellt v. R. Safranski*, München, 1955.

Bibliografie: W. Abendroth: *Arthur Schopenhauer*. Reinbek bei Hamburg 1991. E. Fromm: *Arthur Schopenhauer. Vordenker des Pessimismus*, Berlin 1991. A. Hübscher: *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern- Heute- Morgen*, Bonn 1987. Y. Kamata: *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, Freiburg/München 1988. W. Korfmacher: *Schopenhauer zur Einführung*, Hamburg 1994. R. Malter: *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, Darmstadt 1988. R. Safranski: *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, Reinbek bei Hamburg 1922. J. Salaquarda (ed.): *Schopenhauer*, Darmstadt, 1985. G. Sauter-Ackermann: *Erlösung durch Erkenntnis? Studien zu einem Grundproblem der Philosophie*

Schopenhauers, Cuxhaven 1944. A Schaefer: *Probleme Schopenhauers*, Berlin 1984. W. Schirmacher (ed.): *Schopenhauers Aktualität. Ein Philosoph wird neu gelesen*, Wien 1988. w. Spierling (ed.): *Schopenhauer im Denken der Gegenwart. 23 Beiträge zu seiner Aktualität*, München 1987. V. Spierling: *Materielen* zu *Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung“*, Frankfürt a. M. 1984. J. Volkelt: *Arthur Schopenhauer. Seine Personalität, seine Lehre, sein Glaube*, Stuttgart, 1923 ediția a cincea. W. Weimer: *Schopenhauer*, Darmstadt 1982. M. Wischke: *Die Geburt der Ethik. Schopenhauer – Nietzsche – Adorno*, Berlin 1994. A. Hübscher (ed.): *Schopenhauer –Jahrbuch* (1912-1944: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft), Frankfurt a. M.

Friedrich Nietzsche
(1844-1900)

Viaţa şi opera

Cel mai important discipol al lui Schopenhauer de la sfârşitul secolului al XIX-lea este F. Nietzsche. El a conferit metafizicii voinţei o nouă interpretare, aceea de „metafizică a artistului" şi a desăvârşit, prin aceasta, desprinderea de raţionalism. Întrebarea care a fost considerată pentru mult timp de primă importanţă în cadrul filosofiei academice, aceea dacă Nietzsche trebuie într-adevăr socotit filosof, şi nu mai degrabă poet, se mai pune astăzi doar arareori, deoarece ideea de filosofie ca ştiinţă riguroasă şi-a pierdut din puterea de constrângere. Sigur că stilul nu poate înlocui argumentele, însă stilistica lui Nietzsche constituie o logică a creaţiei ce îi vine logicii formale în ajutor, corectând-o şi completând-o. În această privinţă Nietzsche are dreptate când se caracterizează drept „filosof al viitorului".

Filosofia lui Nietzsche stă într-o strânsă legătură cu viaţa sa — o legătură încă şi mai strânsă decât în cazul lui Schopenhauer. Însuşi debutul carierei sale academice a decurs în mod neobişnuit. La 24 de ani Nietzsche devenea deja profesor de filologie clasică la Basel. Acolo l-a cunoscut pe istoricul Jacob Bruckner şi a intrat în contact cu Richard Wagner, care locuia pe atunci în Elveţia şi în al cărui cerc Nietzsche a intrat cu entuziasm. Vâlva stârnită în lumea academică de faptul că a pledat cauza dramei muzicale wagneriene şi a ţelurilor politice asociate ei,i-au făcut grea viaţa de filolog. Încercarea sa de a obţine o catedră de filosofie la Basel a eşuat. Din această cauză a simţit nevoia să părăsească Universitatea. I-au venit în ajutor crizele de migrenă, care au început să apară din 1873 din ce în ce mai des şi care l-au silit să îşi întrerupă temporar activitatea didactică, iar mai apoi, în 1879, să renunţe definitiv la postul de profesor.

Între timp avusese loc ruptura de Wagner, iar Nietzsche a început o viaţă boemă de pribegire prin Elveţia, sudul Franţei şi Italia. Doar puţini prieteni i-au stat alături, printre care psihologul Paul Rée şi compozitorul Heinrich Köselitz (după pseudonim, Peter Gast).

Nietzsche zăbovea de preferință în hanurile din văile regiunilor muntoase, sperând o alinare de la aerul de munte. Durerile de care se plângea mereu în scrisori nu l-au împiedicat totuşi să îşi sporească de la an la an producția literară. În cele din urmă, în 1889 la Torino, probabil în urma unei paralizii progresive, a căzut într-o stare de rătăcire mentală. După scurte internări în sanatorii psihiatrice, Nietzsche, bolnav psihic, a fost îngrijit la Weimar, mai întâi de mama sa, iar apoi de sora lui văduvă, Elisabeth Foster („Lama"). La Weimar a şi murit, în anul 1900.

Opera lui Nietzsche poate fi împărțită în trei perioade. Prima perioadă, filosofia artei şi a culturii, începe cu lucrarea „Naşterea tragediei din spiritul muzicii" (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*) (1882). Studiul lui Nietzsche trebuie să înceapă de la această lucrare, căci ea formează temelia întregii sale filosofii. În anii 1873-1876 iau naştere cele patru „Considerații inoportune" (*Unzeitgemäßige Betrachtungen*), în care Nietzsche critică starea culturală a nou-întemeiatului Reich german din 1870-71. Schopenhauer şi Richard Wagner sunt elogiați, teologul progresist D. F. Strauß este combătut şi zeflemisit drept „filistin cultural". De mare însemnătate din punct de vedere sistematic este cea de-a doua „Considerație inoportună", „Despre folosul şi neajunsurile istoriei pentru viață" (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874), în care este criticat istorismul.

În a doua perioadă, în care idealul de cultură al lui Nietzsche se deplasează de la artă către ştiința pozitivă, iau naştere lucrări în formă pur aforistică. Începutul îl face cartea „Omenesc, prea omenesc" („Menschliches, Allzumenschliches", 1878), scrisă pentru „spirite libere", iar sfârşitul acestei perioade îl constituie „Ştiința voioasă" (*Die fröliche Wissenschaft*, 1882). Nietzsche îşi numeşte ştiința „voioasă" deoarece ea susține un perspectivism ce eliberează gândirea de constrângerea construcțiilor sistematice închise.

În cea de-a treia perioadă, care reprezintă de fapt perioada filosofiei vieții, creația lui Nietzsche îşi atinge apogeul prin „Aşa grăit-a Zarathustra" („So sprach Zarathustra", 1883), o carte scrisă în chip de imn, care vesteşte renumita şi totodată rău-famata doctrină a „Supraomului". Apar apoi, în succesiune rapidă, o serie de scrieri ce au ca temă critica moralei şi a religiei: „Dincolo de bine şi de rău" („Jenseits von Gut und Böse", 1886), „Genealogia moralei" („Zur Genealogie der Moral", 1887), ulterior „Amurgul idolilor sau cum se filosofează cu ciocanul" („Götzen-Dämerung oder Wie man mit dem

Hammer philosophiert", 1889), ca şi „Anticristul" („Der Antichrist", scrisă în 1888). Ultima carte reprezintă o parte dintr-o mare lucrare, anunţată de Nietzsche sub titlul: „Voinţa de putere" („Der Wille zur Macht"), care nu a fost însă niciodată realizată. O menţionare specială merită şi scrierea autobiografică „Ecce homo. Cum devii ceea ce eşti" („Ecce homo. Wie man wird, was man ist", scrisă în 1888), un amestec genial de stilizare de sine şi autoironie. Pe lângă lucrările publicate există o operă postumă cuprinzătoare, precum şi scrisori ce oferă informaţii despre împrejurările vieţii personale ale lui Nietzsche.

Filosofiei lui Nietzsche i se asociază o serie de sintagme renumite, precum „voinţa de putere", „eterna reîntoarcere a aceluiaşi", „moartea lui Dumnezeu" şi, nu în ultimul rând, „supraomul". Aceste formule trimit la contextul istoric şi sunt mărturia legăturii intime dintre gândirea lui Nietzsche şi timpul în care acesta a trăit. Putem obţine un acces mai sistematic la temele nietzscheene dacă urmărim îndeaproape epocile gândirii sale care se suprapun în mare, prin conţinutul lor, cu următoarele teme: artă, ştiinţă, morală. Aceasta este doar o sită orientativă grosieră, care oglindeşte însă logica internă a dezvoltării spirituale a lui Nietzsche.

Filosofia artei şi a culturii

În lucrarea de debut „Naşterea tragediei" (1872), care este pătrunsă de filosofia lui Schopenhauer, istoria artei şi a culturii greceşti reprezintă doar haina în care este îmbrăcată o temă actuală: justificarea muzicii lui Richard Wagner. Acest fapt i-a aţâţat pe filologii clasici împotriva lui Nietzsche, căruia i s-a reproşat că ar ignora şi ar falsifica corelaţiile istorice. Oricât de juste a fi aceste acuzaţii în privinţa detaliilor izolate, ele nu afectează temeiurile criticii lui Nietzsche la adresa imaginii idealiste despre Grecia antică promovată în perioada clasică germană. El a adus în lumină, ca nimeni altul înaintea sa, temeliile ascunse ale artei şi culturii greceşti.

Şi luarea de poziţie a lui Nietzsche în apărarea lui Richard Wagner, care dorea să reînvie în veşmânt german spiritul tragediei greceşti, are o componentă de critică a culturii. Această critică vizează progresismul şi materialismul Germaniei anilor 1871-1873. Şi aici, Nietzsche face o paralelă îndrăzneaţă cu evoluţia culturii greceşti. El vede progresismul întrupat în Grecia antică în persoana lui Socrate, pe care îl caracterizează drept „cea mai suspectă manifestare a Antichității". Suspect este la Socrate excesul de reflecție și de critică, în care s-ar fi stins după Nietzsche puterea creatoare a vieții spirituale grecești. Din punct de vedere istoric, aceasta este desigur o construcție îndoielnică, însă chiar și ea conține o intuiție justă privind limitele rațiunii teoretice.

Background-ul sistematic al scrierii nietzscheene despre tragedie îl constituie o întrebare metafizică, pe baza căreia Nietzsche evaluează a și funcția ei culturală: cum poate fi justificată existența lumii? Răspunsul provocator al lui Nietzsche este: numai prin artă. Justificarea estetică se bazează pe metafizica lui Schopenhauer, care concepe lumea drept o obiectivare a voinței. Nietzsche interpretează această supoziție metafizică după modelul creației artistice, prin care voința lumii, chinuită interior, reușește să se elibereze de suferință. Am exprimat prin aceasta principala figură de gândire cu care operează Nietzsche: „mântuirea prin aparență":

> *Cu cât constat mai mult în natură acele tendințe atotputernice către artă și, clocotind în ele, dorul fierbinte de aparență,* c *atât mă simt mai constrâns să admit ipoteza metafizică după care esența reală — unitatea primordială ce suferă în veci și veșnic se contrazice — cere totodată viziunea încântătoare și plăcerea covârșitoare oferită de aparență, pentru mântuirea sa. Cufundați cu totul în acea aparență (din care suntem și alcătuiți), suntem siliți să o simțim ca fiind inexistentă, anume ca o devenire permanentă în timp, spațiu și cauzalitate —* c *alte cuvinte ca realitate empirică. (KSA 1, pp. 38)*[1]

Caracterul de aparență al lumii primește aici interpretarea metafizică a unei înscenări realizată de voința lumii, înscenare la care oamenii sunt expuși fără ajutor. În timp ce Schopenhauer caută mântuirea în străpungerea aparenței prin negarea voinței, Nietzsche alege calea inversă, a potențării și dublării aparenței. În acest scop, mijlocul preferat este, după Nietzsche, a .

Teoria nietzscheeană a artei se bazează pe supoziția existenței a două tendințe sau stări artistice, pe care Nietzsche le numește, după zeii greci Apollo şi Dionysos, „apolinic" şi „dionisiac". Cele două stări artistice nu au iniţial nimic de-a face cu estetica. Este vorba mai degrabă de stări-limită ale psihicului, ce însoţesc de la natură viaţa omului: visul şi beţia. Aceste două stări corespund distincţiei schopenhaueriene dintre reprezentare şi voinţă. În vis, lumea îi apare omului ca reprezentare, în conformitate cu principiul individuaţiei, adică organizată în mod clar în spaţiu şi timp. În beţie omul experimentează, dimpotrivă, lumea ca voinţă ce îl uneşte cu ceilalţi oameni şi cu întreaga natură. În această unire, oamenii sunt eliberaţi de constrângerile individuaţiei, însă, datorită lipsei sale de formă, această stare este periculoasă, atât pentru individ, cât şi pentru societate.

---

[1] Fr. Nietzsche, Naterea tagediei, î De la Apo/o la Faus, antologie de Victor Ernest Mașek, Editura Meridiane, București, 1978, p. 192 (traducere de Ion Dobrogeanu-Gherea și Ion Herdan).

Cele două stări nu au, după Nietzsche, aceeaşi întâietate. Starea dionisiacă este primordială, căci în ea se manifestă în mod direct esenţa vieţii: eternul conflict al voinţei cu sine însăşi, necontenita sa îmboldire şi pătimire. Din starea dionisiacă izvorăşte, drept compensaţie parcă, mitologia greacă, ce nu prezintă, aşadar, în nici un fel acea seninătate a spiritului care stă la baza imaginii clasice despre antichitatea greacă:

> *Pentru a putea trăi grecii au fost nevoiţi să-şi creeze zeii. Această creaţie trebuie să ni-o închipuim în felul următor: din lumea primitivă titanică a zeilor, lume a groazei, tendinţa apolinică spre frumos, prin tranziţii încete, a făurit lumea olimpică a bucuriei; aşa cum răsar trandafirii din crengile spinoase. (KSA 1, pp. 35)*[2]

Acest pasaj arată cu claritate că Nietzsche vede în a greacă o reluare a acelui proces de mântuire căruia lumea însăşi îi datorează apariţia. Astfel, metafizica schopenhaueriană a voinţei devine paradigma unei estetici a creaţiei, estetică ce trebui să ofere totodată un răspuns întrebării privitoare la justificarea lumii:

> *Căci, înainte de toate, spre ruşinea dar şi spre cinstea noastră, trebuie să ne dăm bine seama că toată această comedie a artei nu se joacă pentru noi, să zicem pentru îndreptarea şi educarea noastră; trebuie să ştim că omul nu este nicidecum făuritor al acestei lumi a artelor; suntem însă în drept să admitem că, pentru adevăratul ei creator, suntem imagini şi proiecţiuni artistice şi că nobleţea noastră cea mai*

---

[2] Ibidem, p. 190

> *înaltă constă în a fi opere de artă — căci existenţa şi lumea nu-şi găsesc justificarea veşnică decât ca fenomen estetic. În realitate însă, ne dăm tot atât de puţin seama de această semnificaţie a noastră, cât îşi dau seama de bătălia zugrăvită ostaşii pictaţi pe pânză. Astfel, toată conştiinţa noastră artistică este, în fond, cu totul iluzorie, pentru că noi, cei ce o posedăm, nu ne identificăm şi nu ne contopim* c *acea fiinţă care, fiind singurul creator şi spectator al acestei comedii de artă, îşi oferă veşnice desfătări. Numai în măsura în care geniul se contopeşte, în actul creaţiei artistice,* c *acel artist primordial al lumii are o vagă intuiţie despre esenţa veşnică a artei; căci în acea stare este, ca printr-o minune, asemănător acelei tulburătoare figuri de basm, capabilă să-şi întoarcă ochii spre a se privi pe ea însăşi; el este acum totodată subiect şi obiect, în acelaşi timp poet, actor şi spectator. (KSA 1, pp. 47).*[3]

Acest citat arată că Nietzsche nu aşteaptă străpungerea aparenţei de la cunoaşterea ştiinţifică, ci de la a . Omul împărtăşeşte perspectiva creatorului doar în ipostaza sa de artist. Întrucât lumea constă într-o mântuire a voinţei prin aparenţă, mântuirea de suferinţă poate fi realizată doar în măsura în care omul se identifică cu aparenţa. O asemenea justificare estetică a lumii funcţionează desigur doar în cazul unor forme particulare de suferinţă — şi anume, în cazul suferinţei artistului, ce păstrează în permanenţă conştiinţa faptului că suferinţele sale nu sunt în întregime reale. De aici rezultă plăcerea estetică, ce îl scoate pe artist din suferinţa pe care el însuşi a pus-o în scenă:

> *Aici este necesar să ne înălţăm cutezător spre o metafizică a artei. Repet formula: existenţa şi lumea nu par justificate decât ca fenomen estetic; în acest sens, îi revine tocmai mitului tragic sarcina de a ne convinge că însuşi urâtul şi dizarmonicul sunt un joc de artă pe care voinţa, în veşnica plenitudine a plăcerii, îl joacă* c *sine. Acest fenomen primordial, atât de obscur, îl putem înţelege în chip direct numai mulţumită sensului extraordinar al disonanţei muzicale; dealtfel, în general, muzica, confruntată* c *lumea reală, poate singură să ne explice ce se cuvine să înţelegem prin formula: lumea este justificată ca fenomen estetic.*

---

[3] ibidem, p. 200-201

> *Plăcerea pricinuită de mitul tragic are aceeaşi patrie ca şi senzaţia voluptoasă, provocată de disonanţă în muzică. Dionisiacul, cu plăcerea primordială pe care ne-o dă chiar prin durere, este pântecele din care s-au născut atât muzica cât şi mitul tragic. (KSA 1, 152)*[4]

Prin „mit tragic" Nietzsche nu se referă doar la tragedia greacă, ci şi, mai ales, la mitologia germană, ce îşi sărbătoreşte reînvierea în dramele muzicale ale lui Wagner. „Naşterea tragediei" se încheie astfel cu speranţa în „renaşterea mitului german" — o viziune periculoasă, după cum avea să arate istoria. Încercările din secolul al XX-lea de a umaniza mitul, întreprinse în literatură în special de către Thomas Mann, trebuie înţelese ca replici la adresa preamăririi pe care Nietzsche o aduce tragicului. Aici se arată situarea ambivalentă a gândirii lui Nietzsche în istoria spiritului: el întrezăreşte tragedia, dar nu face nimic pentru a o împiedica. Oarecum în opoziţie cu Hegel, a reprezintă pentru Nietzsche un mediu în care putem trăi cu contrariile fără a le concilia.

Un exemplu de justificare estetică a istoriei este oferit chiar de Nietzsche în cea de-a doua dintre consideraţiile sale inoportune, „Despre folosul şi neajunsurile istoriei pentru viaţă" (1874). În această scriere, de actualitate încă, el se îndreaptă împotriva „bolii istorice", adică împotriva excesului de studii istorico-filologice din ştiinţele spiritului. Critica sa caustică la adresa istorismului nu înseamnă însă că Nietzsche s-ar opune oricărei îndeletniciri cu istoria. El se interesează mai degrabă de formele posibile ale unei îndeletniciri cu istoria, folositoare pentru viaţă. Prin „folositoare pentru viaţă" se înţelege o istorie care intensifică în om conştiinţa prezentului şi care nu stinghereşte productivitatea spiritului, îndreptată spre viitor.

Pentru a face clar faptul că viaţa are dreptul la întâietate în faţa conştiinţei istorice, Nietzsche îi opune omului istoric un portret din lumea animalelor:

> *Priveşte o turmă care merge la păscut: nu ştie ce înseamnă ieri sau azi, saltă de colo-colo, se hrăneşte, se odihneşte, rumegă, saltă şi tot aşa de dimineaţă până noaptea şi zi de zi, strict legată prin plăcere sau suferinţă imediată de ţăruşul clipei şi de aceea, necunoscând tristeţea, nici sila. Omul se mâhneşte când vede aceste lucruri, fiindcă se simte superior*

---

[4] ibidem, p. 293-294

> *animalului și în același timp privește cu gelozie la fericirea acestuia — pentru că ar dori să trăiască la fel ca animalele, fără plictiseală și durere: dorința este însă zadarnică, de vreme ce nu seamănă cu a animalului. Omul ar putea întreba animalul: de ce nu-mi vorbești despre fericirea ta și mă privești doar? Animalul ar vrea să răspundă și să spună: motivul este că uit pe loc ceea ce voiam să spun — dar iată că a și uitat chiar și acest răspuns, așa că a tăcut. Iar omul nu poate decât să se mire. (KSA 1, 248)*[5]

Uitarea este, după cum reiese din această scenă idilică, o condiție a vieții — a vieții fericite, mai cu seamă. Lui Nietzsche îi este însă clar faptul că omul nu poate uita. Căci prezența trecutului este o primă condiție a umanității. De aceea spune Nietzsche că, cu toată ardoarea cu care își dorește fericirea vieții lipsite de istorie a animalelor, omul nu vrea, în ultimă instanță, să trăiască precum ele. El ar vrea, ce-i drept, să aibă parte de fericirea uitării, fără a renunța însă la memorie și, prin aceasta, la calitatea sa de om. Din acest punct de vedere Nietzsche distinge și evaluează trei moduri de a concepe istoria: cel „monumental", ce constă în a căuta în evenimentele istorice modele pentru propria acțiune; cel „anticar", care derivă înțelegerea de sine a omului din originea sa; cel „critic", care judecă trecutul pentru a face loc prezentului.

Dacă uitarea animală îi este interzisă omului de esența sa, atunci este sarcina unei concepții despre istorie folositoare vieții să caute în relația cu trecutul un echivalent al uitării. Nietzsche vede acest echivalent în abordarea estetică a istoriei. Dacă istoria nu poate oricum să fie știință, atunci ea trebui să fie artă, căci numai prin „reinterpretarea" și „inventarea mai departe" a faptelor ia naștere o imagine asupra istoriei cu care oamenii se pot identifica. Această ficționalizare a istoriei promovată de Nietzsche nu trebuie înțeleasă ca evadare de tip idealist din realitate. Ca și tragedia greacă, scrierea artistică a istoriei trebuie să dea un sens caracterului îngrozitor și revoltător din evenimentele istorice. Nietzsche vede în actul de a da sens istoriei singurul mod de a o scoate la capăt cu facticitatea brutală a faptelor.

Teza că scrierea istoriei este o artă, susținută explicit cu referire la Nietzsche de către Benedetto Croce în lucrarea „Die Geschichte auf den allgemeinen Begriff der Kunst gebracht" (Istoria gândită în conceptul universal de artă) (1893) trebuie să se confrunte cu problema obiectivității. Nici Nietzsche nu renunță la cerința obiectivității, însă el distinge între două feluri de obiectivitate istorică. Forma negativă a obiectivității constă în simpla înregistrare fotografică a faptelor. Prin opoziție, obiectivitatea apare ca „trăsătură pozitivă" atunci când faptele sunt puse într-o conexiune ce satisface simțul estetic al omului:

---

[5] Fr. Nietzsche, A *doua considerație inoportună. Despre folosul* și *neajunsurile istoriei* pentru *viața,* trad. Amelia Pavel, ed. Ararat, 1994, p. 11-12.

> *A gândi în acest mod obiectiv istoria este munca tăcută a dramaturgului, constând în asamblarea elementelor într-un țesut al întregului și în alăturarea gândurilor într-o suită: pretutindeni pornindu-se de la premisa că unitatea proiectului trebuie să lege lucrurile între ele, dacă o astfel de unitate nu există în ele însele. În felul acesta omul înfășoară trecutul și îl supune, în felul acesta se exprimă impulsul lui artistic — nu însă impulsul spre adevăr și dreptate. Obiectivitatea și dreptatea nu au nimic în comun. Ne-am putea imagina o istoriografie care să nu aibă în ea nici o picătură din adevărul empiric comun, având totuși dreptul în cel mai înalt grad la pretenții asupra predicatului obiectivității. (KSA 1, 290).*[6]

Obiectivitatea configurării estetice, opusă aici dreptății, reprezintă un mod de a vedea istoria ce se concentrează în întregime asupra formei prezentării. Scrierile postume ale lui Nietzsche atestă cât de radical se distanțează el în acest punct tocmai de filosofia hegeliană a istoriei, care vede în istoria lumii judecata lumii. Împotriva acestei pretenții se revoltă întreaga natură artistică a lui Nietzsche:

> *Morala este jignită, de exemplu, de faptul că un Rafael a trebuit să moară la vârsta de 36 de ani: o astfel de ființă n-ar fi trebuit să moară. Dacă doriți să-i veniți istoriei în ajutor, ca apologet al realului, veți spune: Rafael a exprimat tot ceea ce avea de spus. Dacă ar fi trăit mai mult, ar fi creat frumuseți mereu egale cu sine și nu ar fi putut crea altele noi, etc. În felul acesta sunteți avocații diavolului prin aceea că idolatrizați succesul, faptul: dar faptul este întotdeauna o prostie și din toate timpuri7le a fost mai asemănător unui vițel decât unui zeu. (KSA 1, 310)*[7]

Revolta lui Nietzsche împotriva facticității împrumută o nouă dimensiune perspectivei noastre asupra istoriei. Opunându-se în aceeași măsură obiectivismului școlii istorice a lui Ranke și conceptului hegelian de „spirit al lumii". Nietzsche consideră, alături de Schopenhauer, că singura valoare autentică a istoriei constă în întemeierea cunoaşterii şi a înţelegerii de sine a prezentului. Cunoaşterea de sine înseamnă pentru individ stăpânirea, în sine, a haosului voinţei. Prin analogie, cel ce scrie istoria trebuie să organizeze faptele transmise, în aşa fel încât să se nască imagini în care frumosul transpare chiar şi din oribil. Aceasta ar fi împlinirea, pe plan istoric, a principiului justificării estetice a lumii.

---

[6] ibidem, p. 57

[7] ibidem, p. 78-79

Teoria cunoaşterii şi a ştiinţelor

Întâietatea pe care Nietzsche o acordă artei în „Naşterea tragediei" va fi începând cu „Omenesc, prea omenesc" cedată ştiinţei. „Omul ştiinţei este dezvoltarea mai departe a omului artei", spune aforismul 174 - o afirmaţie menită să îi intrige pe Wagner şi pe cei din cercul său. In timpul lui Nietzsche, ştiinţa era sinonimă cu pozitivismul. Nietzsche nu devine totuşi un adept al lui Comte sau al lui John Stuart Mill. De aceştia îl desparte, fie şi numai dintr-o perspectivă pur stilistică, forma aforistică a scrisului său — un mod cu siguranţă paradoxal de a te declara de partea ştiinţei! Aceasta trebuie să fie o „ştiinţă voioasă", după cum o anunţă titlul principalei scrieri din etapa pozitivistă, un titlu ce trimite la cultura provensală a trubadurilor.

Cu pozitivismul Nietzsche împărtăşeşte poziţia referitoare la experienţă. El se desparte însă de pozitivism prin neîncrederea faţă de logica inductivă, care se bazează după el pe o încredere nejustificată în uniformitatea naturii. Conceptele şi legile gândirii nu au nimic de-a face, în concepţia lui Nietzsche, cu lucrurile însele, ci sunt produse pur mentale:

> *Şi logica se bazează pe presupoziţii cărora nu le corespunde nimic în lumea reală, de exemplu pe presupoziţia identităţii dintre lucruri, a identităţii aceluiaşi lucru în momente diferite ale timpului, dar acea ştiinţă s-a născut din credinţa opusă (că ar exista aşa ceva în lumea reală). Acelaşi lucru este valabil şi pentru matematică, care cu siguranţă nu s-ar fi născut dacă s-ar fi ştiut de la început că în natură nu există nici o linie perfect dreaptă, nici un cerc adevărat, nici o unitate de măsură absolută. (KSA 2, 31).*

Conceptele ştiinţifice sunt interpretate aici ca ficţiuni folositoare de care mintea omenească are nevoie pentru a se orienta. În acest sens înţelege Nietzsche ştiinţa ca o dezvoltare pe mai departe a artei.

Această origine arată clar de unde îşi capătă ştiinţa înfăţişarea sa „voioasă”. Nietzsche continuă astfel tendinţa către ficţionalism ce îşi are punctul de plecare în pozitivism şi îşi va atinge apogeul în „Filosofia lui Ca-şi-Cum” a lui Hans Vaihinger (publicată în 1911, dar scrisă deja din 1877). Potrivit ficţionalismului, cunoaşterea omenească nu poate fi întemeiată ca reprezentare a lumii, ci doar ca proiecţie a minţii. Convingerea lui Nietzsche că oamenii vor ajunge din ce în ce mai mult să trăiască „bazându-se pe ipoteze” a fost preluată mai târziu în cadrul filosofiei vieţii de pragmatismul lui William James.

Modul în care Nietzsche îşi formulează poziţia epistemologică pragmatistă este asemănător cu cel al lui Richard Avenarius şi Ernst Mach. Nietzsche respinge darwinismul, acuzându-l că nu ia în considerare un principiu ce domneşte în natură, Principiul Abundenţei. El explică originea logicului după schema economiei gândirii şi a luptei pentru supravieţuire:

> *Dar tendinţa predominantă de a trata asemănările drept egalităţi, o tendinţă ilogică — fiindcă nu există nimic similar în sine — a fost prima care a creat temelia logicii. Pentru a se naşte conceptul de substanţă, care este indispensabil logicii, chiar dacă în sensul strict nu-i corespunde nimic real, trebuia de asemenea ca mult timp să nu fi fost nici văzut, nici resimţit ceea ce este schimbător în lucruri; fiinţele care nu vedeau foarte exact aveau un avans asupra celor care vedeau totul „în fluctuaţie”. În sine, fiecare grad superior de prudenţă în concluzionare, orice tendinţă sceptică, reprezintă deja un mare pericol pentru viaţă. Nici o fiinţă vie nu s-ar putea conserva dacă instinctul opus, de a afirma mai degrabă decât de a amâna judecarea, de a se înşela şi a inventa mai degrabă decât a aştepta, mai degrabă de a fi de acord decât de a nega, de a judeca mai degrabă decât de a fi drept — n-ar fi fost extrem de puternic dezvoltat. Desfăşurarea ideilor şi concluziilor logice în creierul nostru actual corespunde unui proces şi unei lupte a instinctelor, care în sine sunt toate foarte ilogice şi nedrepte; noi aflăm de obicei doar rezultatele luptei, atât de repede şi de tainic funcţionează acum în noi acest mecanism străvechi. (KSA 3, pp. 471)*[8]

---

[8] Fr. Nietzsche, *Ştiinţa voioasă*, traducere de Liana Micescu, ed. Humanitas, 1994, p. 121.

Critica valorii logice a conceptelor nu se limitează la conceptele de identitate şi de substanţă. Statutul de simplă metaforă îi este atribuit şi categoriei cauzalităţii, astfel încât ştiinţele trebuie să îşi retracteze pretenţia de a explica natura şi să se limiteze la nivelul descrierii:

> *Dar cum am putea oare explica! Operăm cu o sumedenie de lucruri care nu există, cu linii, suprafeţe, corpuri, atomi, timpi divizibili, spaţii divizibile, cum ar fi posibilă o explicaţie, când noi transformăm mai întâi totul în* ***imagine****, în imaginea noastră! Este suficient să considerăm ştiinţa ca o manifestare cât mai fidelă a lucrurilor, învăţăm să ne descriem din ce în ce mai exact pe noi înşine, descriind lucrurile şi succesiunea lor. (KSA 3, 473)*[9]

Formele de cunoaştere în care omul este încătuşat datorită constituţiei sale biologice şi psihologice sunt încă şi mai mult rigidizate, afirmă Nietzsche, de constrângerile sociale. În special necesitatea de a se face înţeles de alţi oameni îndepărtează şi mai mult spiritul omului de lucruri:

> *Pentru că, repet, omul, ca orice vieţuitoare, gândeşte neîncetat dar nu ştie acest lucru; gândirea devenită conştientă este doar o foarte mică parte a ei, să spunem partea cea mai superficială şi de slabă calitate, căci numai această gândire conştientă se înfăptuieşte* c *cuvinte, mai bine spus* c *semne de comunicare prin care se dezvăluie însăşi originea conştiinţei. Într-un cuvânt, dezvoltarea vorbirii şi dezvoltarea conştiinţei (nu a raţiunii, ci doar a conştiinţei de sine înseşi a raţiunii) merg mână în mână. (KSA 3, 592)*[10]

Distingând între gândirea inconştientă şi conştientă şi punând gândirea conştientă în relaţie cu limbajul, Nietzsche detronează subiectul de pe poziţia de punct arhimedic al filosofiei transcendentale („Eu gândesc" al lui Kant) şi deschide calea unui fenomenalism şi perspectivism bazat pe critica limbajului:

> *După cum se poate ghici, ceea ce mă interesează aici nu este opoziţia dintre subiect şi obiect — această deosebire o las în seama teoreticienilor cunoaşterii care au rămas agăţaţi în capcanele gramaticii (metafizica poporului). Este şi mai puţin*

---

[9] ibidem, p. 122

[10] ibidem, p. 229

> *opoziția dintre „lucrul în sine" și aparență, fiindcă nu cunoaștem nici pe departe destul pentru a putea deosebi. Nu avem de fapt nici un organ pentru „cunoaștere", pentru „adevăr"; „știm" (sau credem sau ne închipuim) tocmai atât cât ar putea fi folositor în interesul turmei omenești, al speciei, și chiar ceea ce este numit aici „folos" este la urma urmei tot numai o credință, o închipuire, poate chiar acea neghiobie nefastă de pe urma căreia vom pieri într-o bună zi. (KSA 3, 593).* [11]

Relativizarea radicală a tuturor formelor de cunoaștere pe care o operează Nietzsche în acest pasaj nu sfârșește totuși în relativism sau chiar în scepticism. E adevărat că Nietzsche nu acordă cunoașterii o valabilitate absolută; dar omul nu este pentru el doar și nici în primul rând o ființă care cunoaște, ci una care acționează și care se află, în stările sale psihofizice, într-o legătură directă cu lumea vieții. De aceea, interpretaționismul atribuit astăzi pe nedrept lui Nietzsche dintr-o perspectivă neo-kantiană nu reușește să surprindă intenția filosofului. Nietzsche vrea mai degrabă să depășească înțelegerea idealistă a problemei cunoașterii — așadar întrebarea: cum ajunge conștiința la obiecte? — întrucât ea ar reprezenta un mod fundamental greșit de a pune problema. Căci în calitate de ființă înzestrată cu voință, omul se află în permanență în contact cu lumea, așa cum este ea. Criteriul realității îl constituie opozițiile pe care le întâmpină omul în acțiunile sale. Din acest punct de vedere Nietzsche poate fi numit un realist pragmatic; el vrea să repună în drepturi, dincolo de dualismul subiect-obiect, „nevinovăția devenirii".

Pe acest fundal, programul unei „filosofii experimentale" proclamat de Nietzsche în 1880 își capătă sensul său profund. Experimentul prin care el pretinde să anticipeze „posibilitățile nihilismului sistematic" constă în a renunța la perspectiva epistemologică în favoarea unei afirmări a voinței, pentru a deveni astfel stăpâni asupra slăbiciunilor sufletului omenesc. Formula introdusă de Nietzsche pentru această parafrazare a lui Schopenhauer este: „voința de putere". Din acest punct de vedere devine de înțeles de ce etapei pozitiviste a lui Nietzsche i-a luat locul o etapă puternic impregnată de filosofia vieții, în care în centrul atenției trec antropologia și, într-o strânsă legătură cu e critica moralei.

---

[11] ibidem, p. 230

Antropologia şi filosofia morală

Faptul că Nietzsche depăşeşte în cele din urmă în întregime perspectiva epistemologică este o urmare logică a criticii radicale a cunoaşterii. Nietzsche vede posibilitatea acestei depăşiri în problema omului şi a rolului acestuia în lume. El transformă astfel epistemologia în antropologie, care ia în considerare, pe lângă aspectele fiziologice şi psihologice, şi dimensiunea morală a existenţei umane. Renumita sa lucrare *Aşa grăit-a Zarathustra* (1883-1885) stă mărturie pentru acest lucru.

„Zarathustra" se deosebeşte de celelalte lucrări din punct de vedere formal prin forma sa epică. Într-un stil biblic, Nietzsche descrie descinderea din înălţimile munţilor a înţeleptului din vechea Persie, pe care îl pune să vestească învăţătura „supraomului" şi a „veşnicei reîntoarceri a aceluiaşi". Deşi limba ce o imită pe cea a Noului Testament poate pe alocuri să fascineze, lui Nietzsche îi lipseşte totuşi larga respiraţie etică. În locul efectului elementar intenţionat, sare peste tot în ochi faptul că stilul lui Nietzsche este îndatorat stilului târziu al secolului al XIX-lea. Nu este de aceea de mirare că „Zarathustra" nu a împlinit aşteptările autorului, intrând în istoria spiritului drept mărturie a unor pretenţii mai degrabă dubioase.

Aceluiaşi context temporal îi este proprie şi ideea supraomului, în care putem recunoaşte fără greutate proiecţia existenţei artistice întruchipată chiar de Nietzsche. Pretenţia artistului de a scoate din sine însuşi o întreagă lume, în care el este constrâns doar de propriul său geniu, este în „Zarathustra" generalizată şi propusă drept model al existenţei umane. Nietzsche schiţează astfel un contraproiect la omul-maselor din societatea industrială în formare, pe care îl detestă.

Prin aristocratismul antidemocratic din „Zarathustra" Nietzsche nu constituie un caz izolat al vremii sale. Acest aristocratism ţine de esteticismul acelei vremi şi îşi are replica inofensivă în dandism. Trebuie să avem în vedere această corelaţie pentru a putea aprecia cât de departe de orizontul spiritual al lui Nietzsche se află barbara punere la lucru, în naţional-socialism, a ideii supraomului. La acestea se adaugă şi un alt moment. Deja filosofia romantică a naturii cunoştea ideea „omului superior" sau a „eroului" care se dovedeşte mai presus de ceilalţi oameni prin armonia dintre viaţa sa şi natură. Acest fundal romantic prezent în filosofia lui Nietzsche face inteligibilă naivitatea cu care s-a putut el servi de ideea supraomului. Deşi actul creaţiei şi-a pierdut, prin psihologizare, în mare măsură din naivitate, voinţa supraomului se menţine încă în cadrul ordinii prestabilite a naturii, astfel încât barbaria practicată în numele supraomului nu i-a trecut lui Nietzsche prin minte nici măcar ca posibilitate teoretică. Dimpotrivă: el vede în supraom întruchiparea unui nou umanism, care conţine, ce-i drept, şi o componentă biologică ce îl apropie de teoria raselor a contelui Gobineau.

Mai importantă este însă orientarea anticreştină pe care Nietzsche i-o atribuie supraomului ce l-ar depăşi pe Dumnezeu — a cărui moarte este anunţată la începutul lui „Zarathustra". Nietzsche a văzut în profeţia anticreştină a lui Zarathustra apogeul modernităţii şi începutul unui nihilism eroic. În aceasta constă însă cu siguranţă cea mai mare greşeală a sa. Căci, lăsând deoparte faptul că înaintea lui Nietzsche Comte propovăduise fără succes o religie filosofică pentru omenire, ateismul forţat are drept rezultat mai degrabă opusul revoluţiei spirituale pe care o preconiza Nietzsche. Ca „Anticrist", Zarathustra-Nietzsche rămâne dependent de valorile pe care le neagă. Din punct de vedere al istoriei spiritului el se mişcă în cadrul determinat de întrebarea mult discutată în secolul al XIX-lea privind semnificaţia culturală a creştinismului, astfel încât dintre lucrările lui Nietzsche tocmai „Zarathustra" ar putea fi considerată cea mai legată de timpul său.

Această limitare trebuie luată în considerare atunci când cântărim perspectivele pe care „Zarathustra" le deschide unei antropologii în spiritul filosofiei vieţii. Ce rămâne din ideea de om, dacă problema lui Dumnezeu este declarată lipsită de sens, iar speranţa în lumea de apoi este respinsă radical? Răspunsul lui Zarathustra este următorul:

> *Omul e doar o funie întinsă între bestie şi supraom — o funie peste un abis. O trecere primejdioasă dincolo, o primejdioasă parcurgere a drumului, primejdia de a privindărăt, o primejdioasă-nfiorare şi-o oprire primejdioasă. Ce e măreţ în om e că-i o punte, nu un capăt: ce este vrednic de iubire e că-i o* ***trecere*** *şi o* ***pierzanie****. Iubesc pe cei ce nu ştiu să trăiască decât ca pieritori, pentru că ei sunt cei ce trec dincolo. Iubesc pe cei plini de un imens dispreţ, căci ei sunt purtătorii marelui respect, săgeţile dorinţei zburând spre ţărmul celălalt. Iubesc pe cei care nu-şi caută dincolo de stele temeiul de-a muri şi-a se jertfi: ci se sacrifică pământului, din râvna ca pământul să devină într-o zi al supraomului. (KSA 4, pp. 16)*[12]

---

[12] Fr. Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra*, trad. Ştefan Augustin Doinaş, ed.

Ceea ce îl face pe om „mare”, după renunțarea la transcendență, este curajul său de a cruța locul trecerii, în ciuda conștiinței propriei efemerități. Astfel pământul, pe care științele natu ii l-au alungat din centrul lumii, capătă din nou un rol antropologic central. Nietzsche face din pământ locul privilegiat pentru a da semnificație, căci omul nu poate da un sens concret existenței sale decât trăind pe și cu pământul:

> *Eu vă conjur, o frați ai mei,* ***rămîneți credincioși pămîntului*** *și nu mai dați crezare celor ce vă vorbesc despre speranțe suprapămîntești! Otrăvitori sunt ei, fie c-o știu sau nu. Sunt hulitori ai vieții, intoxicați la rândul lor și muribunzi, de care i-e lehamite pământului: pot să dispară așadar! Odinioară, a-l huli pe Dumnezeu era cea mai cumplită blasfemie, dar Dumnezeu e mort acum și morți, asemeni lui, blasfemitorii. Cea mai îngrozitoare blasfemie e azi să blasfemiezi pământul, iar măruntaielor misterului să le acorzi mai multă atenție ca sensului pământului! Odinioară, sufletul privea spre corp plin de dispreț: atunci, acest dispreț era lucrul suprem: el, sufletul, voia un corp lihnit, famelnic, slab. În felu-acesta se gândea să scape de el și de pământ. O, sufletul acesta, chiar el era lihnit, famelnic, slab: cruzimea era voluptatea acestui suflet! Dar voi, ia spuneți, frați ai mei: ce zice corpul vostru despre sufletul vostru? Sufletul vostru, oare, nu-i el mizerie, și murdărie, și jalnică suficiență? (KSA 4, 15)* [13]

Odată cu revalorizarea pământului ca unic mediu al creării de sens și trupul cunoaște o revalorizare clară în fața sufletului. Răsturnarea ierarhiei platonico-creștine a trupului și a sufletului îl determină p Nietzsche să îi atribuie trupului o „înțelepciune” proprie:

> *„Sunt corp și suflet” — așa vorbește un copil. De ce să nu vorbim și noi asemenea copiilor? Însă cel conștient, cel care știe zice: Sunt corp în totul, și nimic mai mult, iar sufletul e doar o vorbă pentru o parte a corpului. Corpul e-o rațiune uriașă, o multitudine c un* ***singur*** *sens, o pace și-un război, o turmă și-un păstor. Tot o unealtă a corpului e și rațiunea ta cea mică, o frate al meu, căreia î spui „spirit”; o mică unealtă și jucărie a marii tale rațiuni. Zici „Eu” și te fălești*

Humanitas, București, 1994, p.70

[13] ibidem, p. 68-69

> *cu-acest cuvânt. Însă există ceva şi mai mare — în care tu nu vrei să crezi: e corpul tău şi raţiunea lui cea mare: iar ea nu spune Eu, însă se poartă ca un Eu. (KSA 4, 39)*[14]

Descalificarea spiritului ca „mică raţiune" l-a expus pe Nietzsche în mod repetat reproşurilor de naturalism şi vitalism. După cum reiese însă din citat, el nu cere nicidecum ca spiritul să fie sacrificat nevoilor trupului. El semnalează doar faptul că toate conceptele de spirit, suflet şi eu nu posedă realitate decât în măsura în care dau expresie corporalităţii. Acest „se poartă ca un Eu" este menit să le aducă aminte filosofilor conştientului că în Eu se află o realitate care îl depăşeşte pe „Eu gândesc" şi care se face mereu observată acolo unde, acţionând, omul intră în contact cu lumea şi cu ceilalţi oameni. Deja Schopenhauer a formulat această intuiţie în teoria sa despre „Primatul voinţei în conştiinţa de sine", astfel încât nu ne surprinde că şi Nietzsche celebrează voinţa ca ceea ce este mai înalt în om:

> *Într-adevăr, cutreierat-am sute de suflete, sute de leagăne şi suferinţe ale naşterii. De multe despărţiri avut-am parte, ştiu sfâşierea ceasurilor ultime. Însă aceasta mi-e voinţa creatoare, acesta e destinul meu. Sau, ca să vorbesc mai sincer: acesta este chiar destinul — aşa cum şi l-a vrut voinţa mea. Întreaga mea simţire suferă în mine şi stă ca-ntr-o-nchisoare: însă voinţa mea vine întotdeauna să mă elibereze şi să-mi aducă bucurie. Vrerea eliberează: aceasta este adevărata-nvăţătură despre voinţă şi libertate. aceasta vă învaţă Zarathustra. A nu mai vrea, a nu mai preţui şi a nu mai crea! De mi-ar rămâne ne-ncetat departe această mare oboseală! Chiar în cunoaştere, eu simt doar zămislirea şi plăcerea voinţei mele; şi dacă e nevinovată cunoaşterea mea, e pentru că în ea se manifestă voinţa de a zămisli. Voinţa-aceasta m-a atras departe de Dumnezeu şi zei; ce ne-ar rămâne oare de creat, dacă-acei zei ar exista cu-adevărat? (KSA 4, 111)*[15]

Voinţa celebrată aici este voinţa creatoare, voinţa de a da formă a artistului, care creşte în faţa piedicilor interioare şi exterioare. Acest concept de voinţă, ce apare în „Zarathustra" ca voinţă de Pământ, lasă clar să se vadă că ideea de supraom a lui Nietzsche este în esență de natură estetică. Astfel, şi „Zarathustra" aparține programului nietzscheean de justificare estetică a lumii.

---

[14] ibidem, p.89-90

[15] ibidem, p. 114

După „Zarathustra", Nietzsche voia să prelucreze sistematic viziunea sa asupra supraomului într-o lucrare concepută în stil mare, cu titlul: „Der Wille z Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte" („Voința de putere. Încercare de revalorizare a tuturor valorilor"). La aceasta nu s-a ajuns niciodată, însă ideea de bază a acestei lucrări poate fi deja clar întrevăzută. După cum reiese în special din „Jenseits von Gut und Böse" („Dincolo de bine şi de rău"), Nietzsche abordează conceptul de voință dintr-o perspectivă psihologică. El consideră că a descoperit în voința de putere forma de bază din care poate fi derivată întreaga viață a impulsurilor proprie omului. Voința de putere nu este ea însăşi un impuls, ci o stare a conştiinței ce nu se rezumă la împlinirea nevoilor directe ale individului. Căci voința de putere trăieşte din satisfacția pe care omul şi-o dobândeşte din poziția sa față de ceilalți oameni:

> *Despre teoria sentimentului puterii. — Îți exerciți puterea* asupra *celuilalt făcându-i bine sau pricinuindu-i durere —* mai *mult nici nu vrei! Pricinuindu-le durere acelora pe care trebuie să-i facem să ne simtă puterea, căci în acest sens durerea este un mijloc mult mai serios decât plăcerea; durerea caută întotdeauna motivul, în timp ce plăcerea este înclinată să se oprească la ea însăşi, fără a mai privi înapoi. Făcându-le binele şi arătându-le bunăvoință acelora care depind de-acum de noi într-un fel oarecare (adică acelora care sunt obişnuiți să se gândească la noi ca la motivația existenței lor), vrem să le sporim puterea pentru că astfel ne sporim puterea, sau vrem să le arătăm avantajul pe care îl are faptul de a fi la mâna noastră — aşa vor fi mai mulțumiți de situația lor, devenind mai ostili şi mai pregătiți de luptă față de duşmanii puterii* noastre. *Faptul că facem sacrificii făcând binele sau răul nu modifică valoarea finală a acțiunilor noastre; chiar dacă ne punem viața în joc — asemenea martirului în favoarea bisericii sale — este un sacrificiu adus nevoii* noastre *de putere, ori în scopul păstrării sentimentului nostru de putere. (KSA 3, pp. 384)*[16]

---

[16] Stintvaoias op. Cit., p. 44-45

Acest pasaj de mare profunzime psihologică defineşte voința de putere ca conştiință a dependenței celorlalți de noi înşine. În chip de *sentiment al puterii*, voința se regăseşte aşadar la nivelul reprezentărilor. Pentru a lămuri prin ce anume se deosebeşte voința de putere de satisfacerea instinctuală a nevoilor simțurilor, să amintim de „dorința de a se impune”, pe care Alfred Adler o opune impulsului sexual teoretizat de Sigmund Freud.

Nietzsche credea că a găsit în voința de putere un principiu explicativ valabil pentru întreaga natură. Căci în vreme ce egoismul poate fi numit universal în măsura în care este analog principiului autoconservării organice şi principiului forței din chimia anorganică, voința de putere ca sentiment al dependenței răsturnat este legată de reflexie şi, în plus, îndatorată psihologiei artistului, ce concepe creația ca un act de biruire a publicului. Este semnificativ că Nietzsche vorbeşte şi de „voința de putere ca a". Cu greu se poate împăca această figură de gândire cu conceptul ştiințific de natură. Poate că aici se află temeiul sistematic pentru care Nietzsche nu a înfăptuit opera pe care o plănuise.

Teoria voinței de putere deschide drumul unei critici radicale a moralei, ce se numără printre cele mai influente idei ale lui Nietzsche. El porneşte de la Schopenhauer, considerând ca şi acesta că ideea de a concepe etica drept o ştiință normativă ce deduce dintr-un principiu logic datorii absolute este o inepție. Critica lui Nietzsche merge însă un pas mai departe decât cea a lui Schopenhauer. El neagă însuşi faptul că imperativele morale ar avea vreun conținut real. Tăişul acestei critici se îndreaptă în special împotriva lui Kant, pentru care moralul constituie — asemeni logicului — un imperiu autonom, căruia omul îi aparține prin rațiunea practică. Tocmai autonomia acestei rațiuni practice este considerată de Nietzsche o iluzie; el poate astfel să pretindă în mod îndreptățit că este cel dintâi care a formulat ideea că „nu există deloc fapte morale”.

Chiar dacă imperativele morale sunt, după Nietzsche, lipsite de obiect, ele ne lămuresc asupra atitudinii spirituale a celor care le formulează. Cu ajutorul calificărilor morale, oamenii sau grupurile de oameni încearcă să-şi impună în fața celorlalți voința de afirmare a sinelui şi pretențiile de dominație. Morala se dovedeşte astfel a fi, ca şi religia, o ideologie a cărei origine nu le este de obicei clară nici măcar inițiatorilor ei. Nietzsche consideră de aceea că sarcina eticii este, în loc de a întemeia logic normele, aceea de a reconstrui originea istorică a normelor morale. Astfel se explică provocatorul titlu programatic: „Genealogia moralei". Nietzsche pune în relaţie cercetarea originilor cu teoria comparativă a tipurilor de morale diferite, cu scopul de a scoate la lumină motivele tainice ce se ascund î voinţa de putere. El ajunge în acest fel să distingă între două tipuri principale, ce au determinat în mod decisiv dezvoltarea culturii europene: morala-stăpânilor proprie grecilor şi morala-sclavilor proprie evreilor şi creştinilor. În confruntarea celor două tipuri de morală, fantezia lui Nietzsche este inepuizabilă:

> *În morală, răscoala sclavilor începe atunci când însuşi* ***resentimentul*** *devine* creator *şi naşte valori: resentimentul* a*celor fiinţe cărora reacţia propriu-zisă, aceea a faptei, le este interzisă şi care rămân nevătămate numai datorită unei răzbunări doar imaginare. În timp ce* orice mordă *aristocratică se înalţă dintr-o rostire triumfătoare a lui da faţă de sine însuşi, morala sclavilor rosteşte din capul locului un nu faţă de ceea ce este „exterior sieşi", de ceea ce e „altfel", de* ceea ce *este „non-eul" său: şi acest nu este actul lor creator. Întoarcerea aceasta a privirii ce apreciază — această îndreptare* ***necesară*** *spre exterior, în loc de a se întoarce înapoi spre sine însuşi — face parte din resentiment: pentru a se naşte, morala sclavilor are întotdeauna şi în primul rând nevoie de o lume potrivnică şi exterioară, fiziologic vorbind, are de fapt nevoie de stimuli exteriori pentru a acţiona — iar acţiunea sa este fundamental o reacţiune. Contrariul apare atunci când aprecierea valorilor aparţine stăpânilor: ea acţionează şi creşte spontan, căutându-şi opusul numai pentru a spune da sie înseşi cu şi mai mare bucurie şi recunoştinţă, — conceptul său negativ de „umil", „vulgar", „rău" este doar un palid contrast, ivit târziu, faţă de conceptul său fundamental pozitiv, îmbibat de viaţă şi pasiune, „noi aristocraţii, noi cei buni, noi cei frumoşi, noi cei fericiţi!" (KSA 5, pp. 270)*[17]

Această confruntare are un efect foarte iritant asupra cititorului de astăzi, deoarece noi asociem sclavilor oamenii dezavantajaţi social şi asupriţi politic, în timp ce stăpânilor îi asociem pe cei bogaţi şi puternici. Dar Nietzsche nu are în vedere o opoziţie socială şi politică, ci mai degrabă una între două tipuri psihologice şi caracteriologice. Prin „naturi puternice" el înţelege acei oameni ce îşi instituie valorile nu prin convenţie cu alţii, ci extrăgându-le direct din acordul dintre voinţa şi puterea lor. Nietzsche preia astfel o idee stoică, ce a fost lăsată în umbră de discuţia — între timp compromisă — despre „bestia blondă". Sursa acestei concepţii a lui Nietzsche nu trebuie de aceea căutată în teoria raselor din secolul al XIX-lea, ci în etica lui Spinoza, care schiţează un portret al omului liber ce i-a servit lui Nietzsche drept model al „patosului distanţei" faţă de cel slab. Prin „cel slab" el înţelege un caracter zdrobit, care trăieşte într-o permanentă înstrăinare de sine deoarece nu recunoaşte în propria sa voinţă de putere motorul valorizărilor sale. De aceea, cei slabi sunt în ochii lui Nietzsche de două ori demni de dispreţ: ei se răzbună pentru slăbiciunea lor de caracter printr-o răsturnare a sistemului de valori, aristocratic la origine, şi devin ei înşişi victime ale celei mai rele forme de invidie: resentimentul.

---

[17] Fr Nietzsche, *Genealogia moralei*, trad. de Liana Micescu, ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 313

După aceeaşi schemă interpretează Nietzsche şi originea conştiinţei încărcate, pe care o caracterizează drept interiorizare a negării vieţii:

> *Omul care, din lipsă de duşmani şi de împotrivire exterioară, prins în strânsoarea regularităţii obiceiurilor, s-a sfâşiat, s-a hăituit, s-a ros, s-a izgonit, s-a maltratat pe sine* c *nerăbdare, acest animal rănit în izbiturile de zăbrelele* c t ii *sale şi care trebuia „domesticit", această fiinţă sărăcită, chinuită de dorul deşertului natal, ce trebuia să-şi găsească în ea însăşi o aventură, un loc de supliciu, o sălbăticie nesigură şi primejdioasă — acest nebun, acest prizonier plin de dor şi disperare a devenit inventatorul „conştiinţei încărcate". Dar o dată* c *ea a apărut cea mai mare şi mai cumplită boală, de care omenirea nu s-a mai vindecat nici astăzi, suferinţa omului bolnav de om, de el însuşi, ca urmare a unei despărţiri forţate de trecutul animalic, a unui salt şi în acelaşi timp a unei prăbuşiri în noi situaţii şi condiţii de existenţă, a unei declaraţii de război împotriva vechilor instrumente pe care se întemeiaseră până atunci puterea, bucuria şi redutabilitatea sa. (KSA 5, 323)*[18]

---

[18] ibidem, p. 364

Prin inventarea conştiinţei încărcate ca mijloc împotriva tulburării interioare au luat naştere după Nietzsche „idealurile ascetice", de care este pătruns sistemul de valori al creştinismului. Nietzsche demască idealurile ascetice ca autocontrazicere a vieţii, în care voinţa de putere se exprimă în forma ei cea mai subtilă. Căci prin intermediul idealurilor ascetice „cel slab" reuşeşte să facă dintr-o suferinţă în sine lipsită de sens un instrument de şantajare morală a „celui puternic".

Critica lui Nietzsche la adresa reprezentărilor morale creştin-occidentale nu îşi poate nega dependenţa de vremea în care a fost săvârşită. Ea oglindeşte reacţia personalităţii creatoare împotriva masificării şi a gândirii utilitariste a secolului al XIX-lea. Morala egalitaristă a utilitarismului englez este de aceea ţinta batjocurii muşcătoare a lui Nietzsche. Societatea pe care o preconizează Nietzsche este societatea spiritelor libere care, independente cum sunt, sunt capabile de o solidaritate voluntară. Din acest punct de vedere „umanitatea" nu este pentru Nietzsche o problemă relevantă moral.

Întrebarea: în ce măsură revine critica nietzscheeană a moralei la imoralism? nu poate primi un răspuns univoc. Neîndoielnic este faptul că Nietzsche nu a dus la îndeplinire în mod neabătut morala „celor puternici". El a jucat în orice caz jocul formei de viaţă aristocratice — un joc periculos, după cum urma să se vadă mai târziu, când oamenii au început să interpreteze literal indicaţiile de regie ale lui Nietzsche.

La o privire de ansamblu asupra operei nietzscheene devine clar că esteticul joacă în toate domeniile un rol central. De aceea acuzaţia de iraţionalism care i se aduce de obicei lui Nietzsche nu îşi atinge ţinta. Desigur că posibilitatea de a transfera esteticul asupra altor domenii ale filosofiei este limitată. Însă descoperirea lui Nietzsche este aceea că a vorbi despre metafizică şi despre morală nu înseamnă nimic altceva decât a vorbi despre forme de viaţă. Forma de viaţă a artistului a reprezentat pentru el un mijloc de a face faţă contradicţiilor lumii moderne. De aceea pentru Nietzsche nu mai poate fi vorba de o întemeiere raţională a lumii, ci doar de justificarea ei estetică. De aici rezultă perspectivismul său, care nu este însă atât de jucăuş, cum ar putea părea dintr-o perspectivă postmodernă. Perspectivismul reprezintă la Nietzsche mai curând forma existenţială a realismului, ce dă naştere unui nou tip de filosof: „filosoful primejdiosului Poate".

Scrieri: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, ed. de G. Colli şi M. Montinari, Berlin, New York, 1986. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli şi M. Montinari, München, Berlin, New York, 1986 (KSA). *Werke in 3 Bänden*, ed. de K. Schlechta, München, 1994. *Werke in 2 Bänden,* ed. de I Frenzel, München, 1981.

Bibliografie: Abel. G., *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin, New York, 1984. Frenzel, I., *Nietzsche*, Reinbeck bei Hamburg, 1988. Gemm, H. J., *Standhalten im Dasein: Nietzsches Botschaft für die Gegenwart*, Leipzig, 1993. Gerhardt, W., *Friedrich Nietzsche*, München, 1992. Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche. Biographie in drei Bänden*, München, 1981. Jaspers, K., Nietzsche. *Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, New York, 1981. Kaulbach, F., *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln, Viena, 1980. Löwith, K., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg, 1986. Mejer, Th., *Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff*, Tübingen, 1991. Montinari, M., *Nietzsche Lesen*, Berlin, New York, 1982. Müller-Lauter, W., *F. Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin, New York, 1982. Ries, W., *Nietzsche zur Einführung*, Hamburg, 1990. Ross, W., *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietsches Leben*, Stuttgart, 1980. J. Salaquarda (ed.): *Nietzsche,* Darmstadt, 1980. J. Simon şi M. Djuric (ed.): *Nietzsche in der Diskussion. Zur Aktualität Nietzsches*, Würzburg, 1984. J. Simon (ed.): *Nietzsche in der Diskussion: Nietzsche und die philosophische Tradition*, Würzburg, 1985. Sloterdijk, P., *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, Frankfurt a. M., 1991. Vattimo, G., *Nietzsche. Eine Einführung*, Stuttgart, 1992. M. Montinari, E. Behler (ed.), *Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Berlin, 1972 şi urm.

Wilhelm Dilthey
(1833-1911)

Viața și opera[1]

Spre deosebire de Nietzsche, care reacționează la criza culturală a sfârșitului de secol XIX printr-o „revalorizare" a tuturor valorilor, Dilthey se comportă mai moderat. Munca sa de o viață a avut ca scop prezentarea științelor spiritului ca științe autonome, alături de științele naturii. El a sperat să realizeze o compensare a pierderii de experiență directă, pierdere legată de conceptele din științele naturii și resimțită de generația lui Dilthey ca fiind primejdioasă pentru viață. Astfel, subiectul ales, „științele spiritului", trimite dincolo de problemele metodologice, el fiind legat de problematica realismului, care este încă de actualitate. Viața lui Dilthey s-a desfășurat fără dramatism, în făgașe academice. Începând cu anul 1852 studiază la Heidelberg teologia, apoi se mută la Berlin, unde se orientează tot mai mult spre filosofie. După susținerea în 1864 a tezei de docent și după o perioadă de profesorat la Basel, Kiel, Breslau, în 1882 este chemat la Berlin în calitate de continuator al lui Hermann Lotze. Acolo a activat ca profesor foarte apreciat, până la moartea sa în 1911.

Creația lui Dilthey cuprinde, pe lângă studii istorice de pionierat („Das Leben Schleiermachers", 1870 și „Jugendgeschichte Hegels", 1905) și opere de teoria științei. Înaintea tuturor poate fi plasat primul volum din „Einleitung in die Geisteswissenschaften" (Introducere in științele spiritului) (1883). Urmează lucrări care o completează pe cea menționată, dintre care trebuiesc amintite în primul rând „Aussenweltabhandlung", din 1890 și „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie" din 1894. Încheierea preocupărilor sale legate de o întemeiere epistemologică a științelor spiritului o constituie textele apărute în anii 1905/10, adunate de studenții săi în volumul cu titlul „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den

---

[1] Mulțumesc profesorului M. Flonta pentru sugestiile care mi-au fost de mult ajutor în efectuarea acestei traduceri (n.t.)

Geisteswissenschaften" (Structura lumii istorice din ştiinţele spiritului). Cercetarea mai târzie „Das Wesen der Philosophie" (Esenţa filosofiei) (1907) şi eseul „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen" (Tipurile de Weltanschauung şi elaborarea lor în sistemele metafizice) (1911) deschid orizonturi filosofice. Deja din timpul vieţii o antologie de eseuri timpurii de istoria literaturii, purtând titlul „Das Erlebnis und die Dichtung" (Trăire şi poezie) (1905/10) i-au adus o oarecare popularitate.

Textele lui Dilthey nu fac o impresie bună asupra cititorului de formaţie analitică. Imprecizia conceptuală şi respiraţia lungă a prezentării îngreunează lectura. Trebuie însă recunoscut faptul că programul lui Dilthey, în privinţa ştiinţelor spiritului, a la bază o adevărată intuiţie, care aşteaptă doar să fie formulată cu claritate.

Ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului

În lu c sa de căpătâi „Einleitung in die Geisteswissenschaften" (1883), Dilthey intenţionează să elaboreze o teorie a acelor ştiinţe care se ocupă de lumea socială şi istorică. Denumirea „ştiinţe ale spiritului" aminteşte de Hegel, în fapt însă, Dilthey dezvoltă un concept al spiritului de orientare pragmatică, care cuprinde toate activităţile specific umane. Ca urmare, ştiinţele spiritului nu cuprind doar disciplinele „spirituale artistice", ci şi jurisprudenţa şi economia naţională. Dilthey explică actualitatea ştiinţelor spiritului prin faptul că în societăţile moderne, bazate pe diviziunea muncii, subiectivitatea este ameninţată de înstrăinare:

> *Societatea poate fi comparată c o maşinărie enormă, ţinută în funcţiune prin participarea a nenumărate persoane: cel care este în cadrul ei, dotat cu tehnica izolată a unei singure meserii, oricât de bine ar stăpâni această tehnică, se află în situaţia unui muncitor ocupat întreaga viaţă într-un singur punct al acestei maşinării, fără să aibă o reprezentare a celorlalte părţi ale mecanismului, a interacţiunii părţilor care slujesc întregul. El este un instrument al societăţii, nu organul care participă conştient la crearea ei. Această Introducere va înlesni sarcina politicianului şi juristului, a teologului şi pedagogului de a cunoaşte poziţia principiilor şi regulilor – care îl conduc - faţă de realitatea cuprinzătoare a societăţii umane, însă în punctul în care unul dintre aceştia va interveni, el urmează să se dedice*

unei munci de o viață. (GSI, 3)

Dilthey urmărește o clarificare logică și metodologică a afirmațiilor din științele spiritului, clarificare care speră că va duce la o îmbunătățire a practicii sociale. Se urmărește desființarea structurilor impersonale și asimilarea lor cu orizontul de cunoaștere individual. Acest scop necesită depășirea teoriei pozitiviste a științei, care admite o singură metodă, cea a științelor naturii. Abia atunci când științele spiritului vor reuși să dezvolte un procedeu propriu pentru formarea conceptelor, care să păstreze bogăția experienței individuale, ele vor avea, după Dilthey, șanse de succes, vor potoli „nevoia, niciodată saturată, de realitate" care îi caracterizează pe oameni în epoca științelor naturii. Proiecte metafizice ale lumii, cum există în filosofia istoriei a lui Hegel, dar și în cea a lui Comte, nu pot satisface setea de cunoaștere. De aceea, Dilthey pretinde științelor spiritului un procedeu, empiric de altfel, dar în mod clar diferit de empirismul științelor naturii care consta într-o însumare pur cantitativă de date.

În privința științelor naturii, Dilthey urmează interpretarea convenționalistă, potrivit căreia conceptele ar fi simple mijloace ajutătoare și semne, care nu spun nimic despre însăși realitatea trăită. În cazul științelor spiritului, lucrurile se petrec exact invers. Afirmațiile lor se bazează pe experiența interioară, și de aceea au un înalt conținut de realitate, ele rămânând însă subiective și nu ating statutul generalității științifice. Aici s-a conturat problema pe care și-a propus să o rezolve teoria științelor spiritului a lui Dilthey: cum pot fi conceptele purtătoare de conținut și totodată obiective?

Dilthey arată cum este posibil acest lucru în cazul câtorva concepte-cheie, cum ar fi cele de substanță și cauzalitate. Acestea își au originea în trăirea identității personale cât și în experiența acțiunii și suferinței. Conceptele științelor naturii transformă experiența în regularități formulate cantitativ. După Dilthey, acest procedeu scapă din vedere realitatea experienței, a cărei intensitate se sustrage cuantificării. De aceea, formarea conceptelor în cadrul științelor spiritului trebuie să procedeze altfel, dacă vrea să își păstreze autonomia față de științele naturii. Forma în care științele spiritului trebuie să-și definească conceptele de substanță și cauzalitate este doar sugerată în „Introducere". Conceptul de substanță, de exemplu, va adopta forma unei relatări de frânturi de viață legate între ele, asemeni autobiografiei. Autonomia științelor spiritului ar fi deci asigurată dacă s-ar reuşi găsirea de echivalente narative pentru toate conceptele de bază ale ştiinţelor naturii, echivalente care pot fi întâlnite deja în experienţa preştiinţifică.

Dilthey însuşi nu a dus până la capăt teoria formării conceptelor în ştiinţele spiritului. El i-a pregătit însă terenul, în forma unei istorii a metafizicii, care constituie a doua parte a „Introducerii". Aici istoria metafizicii este prezentată ca o prăbuşire interioară. Dilthey vorbeşte cu multă convingere despre „eutanasia metafizicii", pentru a arăta că metafizica nu a fost combătută, ci s-a prăbuşit treptat, datorită contradicţiilor interne. El descrie procesul decăderii ca trecere treptată de la tratarea cosmologică a naturii la perspectiva conştiinţei de sine. Acest proces, început deja din antichitate, se încheie abia în epoca modernă cu înţelegerea faptului că realitatea conştiinţei de sine se află în voinţă:

> *Nici Socrate, analizându-se pe sine, nu şi-a dat seama că lumea exterioară este un fenomen al conştiinţei de sine, că în însăşi această conştiinţă ne este dată o fiinţă, o realitate, a cărei cunoaştere ne dezvăluie mai întâi o realitate incontestabilă. Este adevărat că autoreflecţia, pe care o face Socrate, este punctul cel mai adânc pe care omul grec l-a atins în regresul său spre adevărata pozitivitate, la fel cum nimicul frivol al lui Gorgias desemnează limita extremă la care a ajuns atitudinea sa sceptică. Dar această autoreflecţie este doar regresul spre temeiul cognitiv al ştiinţei, de aceea din ea ia naştere logica ca teorie a ştiinţei, aşa cum Platon o privise ca posibilitate, iar Aristotel a dus-o la îndeplinire. Legată de aceasta este căutarea temeiul cognitiv pentru principiile morale: şi din această căutare ia naştere etica platonico-aristotelică. Ca urmare, această autoreflecţie este logică şi etică, ea proiectează reguli privitoare la raportul gândirii cu fiinţa exterioară î cunoaşterea lumii exterioare, la raportul voinţei cu sine în acţiune; dar încă nu se bănuieşte că prin conştiinţa de sine se deschide o realitate imensă, singura dealtfel pe care noi o putem cunoaşte. Şi mai puţin se bănuieşte că orice realitate este dată doar în trăirea noastră. Pentru că această realitate va fi la dispoziţia meditaţiei metafizice abia acolo unde în orizontul ei apare voinţa. (GS I, 179)*

Voinţa la care se referă aici Dilthey nu este aşa-numita voinţă liberă, ci pornirea instinctuală, pe care deja Schopenhauer o recunoscuse ca fiind sâmburele subiectivității. Prin acest pas Dilthey se distanțează de idealismul transcendental kantian. În viziunea lui Dilthey, idealismul transcendental kantian neglijează, datorită limitării sale la formele pure ale gândirii, conținuturile calitative, care constituie realitatea trăirii. Din perspectiva voluntaristă a conştiinței de sine, pe care Dilthey o adoptă în continuarea lui Schopenhauer, o frază mult citată devine inteligibilă: în venele subiectului cunoscător, construit de filosofii moderni, nu curge sânge adevărat, ci doar „lichidul subțiat al rațiunii, ca simplă activitate de gândire”. Această frază nu urmăreşte evidențierea distincției banale dintre subiectul transcendental şi subiectul empiric, ci evidențierea faptului că raționalismul epocii moderne nu interpretează corespunzător conştiința transcendentală. Prin acest rezultat dedus din istoria metafizicii, Dilthey depăşeşte perimetrul preocupărilor metodologice şi ajunge la ceea ce el numeşte „întemeierea epistemologică” a ştiințelor spiritului. Această depăşire constă doar în argumentarea faptului că autonomia constituirii conceptelor în științele spiritului poate fi asigurată numai când se va stabili ca punct suprem al cunoaşterii nu acel „eu gândesc” kantian, ci schopenhaueriana „întâietate a voinței în cadrul conştiinței de sine”.

Teoria cunoaşterii şi psihologia

În lucrarea „Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht“ (1890) Dilthey aşează un pilon important pentru fundamentarea epistemologică a ştiințelor spiritului. Deja din prefața la „Introducere”, el a desemnat problema realității ca fiind decisivă pentru fundamentare. Pentru că numai dacă reuşeşte menținerea în teorie a realității trăite, ştiințele spiritului se pot afirma alături de ştiințele naturii, ca formă de cunoaştere de sine stătătoare. Ştiințele spiritului şi realismul transcendental sunt deci legate între ele.

Punctul de plecare al reflecțiilor lui Dilthey îl constituie „principiul fenomenalității”, potrivit căruia toate cele despre care putem vorbi sunt doar fapte ale conştiinței. De conştiința imposibil de depăşit se leagă pericolul „fenomenalismului”, după cum se exprimă Dilthey. Aceasta pentru că este posibil ca ceea oamenii consideră a fi realitate să fie un vis coerent. Nici empirismul, nici criticismul nu sunt incapabile să excludă principial această posibilitate de amăgire. Dilthey raportează la acestea perspectiva subiectului care voieşte, care nu intră în relație cu lumea în mod cunoscător, ci acționând este integrat în procesele vieții. Prin determinarea conştiinței ca voință se deschide calea împletirii perspectivei conştiinței cu realismul. Criteriul îl constituie experiența rezistenței pe care o resimțim, caz în care dispare pericolul unei confuzii între vis şi realitate.

Prin reducerea realității la experiența rezistenței resimțite, Dilthey se apropie de filosofii scoțieni Thomas Reid şi Alexander Bain, unii dintre întemeietorii pragmatismului american. Dilthey se îndreaptă însă împotriva intuiționismului acestora, intuiționism potrivit căruia voința apare nemijlocit în conştiință. Dilthey subliniază că, spre deosebire de experiența nemijlocită a voinței, impulsul şi blocarea voinței sunt mediate întotdeauna de reprezentări. Funcția de mediere rezultă din schema arcului reflex, care stă la baza tuturor proceselor vitale, ajungând până sus, la conştiință.

> *Procesele de percepție şi gândire, care la nivelurile superioare ale vieții se intercalează între stimul şi reacția voinței, se extind şi se diversifică doar în această relație cu viața instinctuală. Ca urmare, orice proces de percepție, orice proces de gândire are, într-un fel, o latură interioară: interesul şi atenția, energia şi accentuarea impresiilor care iau naştere din năzuințele interne, prin toate acestea procesul este conectat cu viața individuală. Distincția dintre sine şi obiect, interior şi exterior din cadrul percepțiilor noastre mi se pare a izvorî din viața individuală, din instinctele, sentimentele şi dorințele care o alcătuiesc. (GS V, pp. 96)*

Avem în fața noastră o încercare remarcabilă de a deduce genetic dualismul tradițional subiect-obiect din funcții biologice elementare. Astfel, procesele de conştiință câştigă realitate, o realitate care se află în impulsuri şi în procesele înseşi ale vieții. Dilthey descoperă realitatea completă, de a cărei deducere sunt preocupate ştiințele spiritului, în partea impulsurilor conştiinței. În finalul cercetării sale despre lumea exterioară Dilthey face o prezentare sintetică a conceptului său de realitate:

> *Am putut cunoaşte în mod limpede, prin analiză psihologică, felul în care ceva independent de noi ne este dat*

> *în conştiinţă şi ce trebuie să înţelegem prin aceasta. Sensul complet al cuvintelor Sine şi Altceva, Eu şi Lume, distincţia Sinelui de lumea exterioară se află în experienţele voinţei noastre şi în sentimentele legate de voinţă. Toate senzaţiile şi procesele gândirii îmbracă doar aceste experienţe. Dacă ne-am imagina un om care ar fi numai percepţie şi inteligenţă, acest aparat intelectual ar conţine probabil toate mijloacele posibile pentru proiecţia imaginilor, niciodată însă acestea toate nu ar face posibilă deosebirea unui Eu de obiectele reale. Sâmburele acestor Eu-ri este mai degrabă relaţia dintre impulsul şi înfrânarea intenţiei, dintre voinţă şi rezistenţă. Am încercat să arăt – şi tocmai în această demonstraţie anume se află esenţialul pentru mine – că această relaţie, care este aceeaşi în toate nodurile ţesăturii formate din impresiile noastre, comunică acestor impresii realitatea sa, că prin participarea gândirii ea însumează realităţi, că poetizează realitatea şi că în interiorul întregii realităţi face nişte paranteze enorme unde realitatea este pusă sub legi ce acţionează asemeni unor forţe. (GS V, pp. 130)*

Aceasta nu este o dovadă a existenţei lumii exterioare – Dilthey consideră imposibilă o astfel de demonstraţie – dar este mai mult decât o explicaţie psihologică a faptului de a socoti ceva ca fiind adevărat. Credinţa în realitatea lumii exterioare are ea însăşi realitate, manifestată în voinţa şi activitatea omului. De aici rezultă ca sarcină a ştiinţelor spiritului reconstruirea părţii de voinţă şi sentiment care stă la baza concepţiei noastre ştiinţifice despre natură. Ceva corespunzător este valabil pentru construcţia realităţii sociale, care are acelaşi izvor şi de aceea nu poate fi cuprinsă în mod adecvat prin teorii mecanice:

> *La fel vom construi toate procesele istorice, pornind de la o diversitate a actelor de voinţă. Toate acţiunile exterioare, corporale, ale acestor fiinţe psihofizice sunt expresia proceselor de conştiinţă din acestea. Unitatea voinţei, confruntarea voinţelor, înrudirea şi solidaritatea acestora, dominaţia, subordonarea, asocierea: toate sunt fapte ale voinţei. Pe ele se bazează istoria. Şi anume, aici apare ca din ceaţă fundalul fiecărei persoane. Obiectele şi diferitele lor elemente sunt legate prin legi într-o unitate, persoanele însă apar legate nu ca atomii, ci* într-un *mod neinteligibil nouă, în*

> *relații de rudenie și solidaritate, în fapte care țin de onoare sau de confirmarea propriului sentiment prin intermediul altora. (GS V, 135)*

Dilthey pune aici solidaritatea înaintea obiectivității, fără a defini însă omul ca ființă socială. Solidaritatea rezultă din experiențele voinței, iar toate conceptele sociologice pot pretinde realitate doar în măsura î care ele interpretează aceste experiențe originare. Astfel, cercetarea lumii exterioare, care aparent tratează o problemă specială a teoriei cunoaşterii, deschide perspectiva unei teorii mai cuprinzătoare despre constituția socială a realității, ceea ce conferă ştiințelor spiritului întâietate ontologică în raport cu ştiințele naturii.

Dilthey pune o altă cărămidă la temelia ştiințelor spiritului prin lucrarea „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie" (1894). Programul psihologiei descriptive este explicit elaborat de el în vederea ştiințelor spiritului, care, după părerea lui, nu pot face abstracție de cercetările psihologice. Aceasta pentru că, aşa cum era clar deja din „Introducere", „spiritul" nu constituie o sferă aparte de concepte logico-obiective pure, ci rămâne mereu raportat la realitatea experienței subiective. Din această cauză, este de părere Dilthey, trebuie construită o psihologie care să evite această aparență obiectivistă, cuprinzând funcțiile conştiinței în *statu nascendi.*

Punctul de plecare al psihologiei descriptive sunt stările conştiinței, în forma în care sunt ele accesibile experienței interne. De aici rezultă critica lui Dilthey la adresa psihologiei asociaționiste a secolului 18 şi 19, orientată atomistic. El reproşează acesteia construirea conştiinței din afară, după modelul ştiințelor naturii. Ca urmare, el acordă afirmațiilor psihologiei constructive sau explicative statut exclusiv ipotetic. Psihologia descriptivă sau analitică, din contră, are pretenția de a interpreta conştiința de sine conform cu natura. Această trăsătură fenomenologică are ca urmare distanțarea lui Dilthey de psihologia empirică experimentală şi faptul că apoi a fost atacat vehement de reprezentanții ei. Psihologia descriptivă, care se bazează pe interpretarea conştiinței de sine, preia funcția teoriei cunoaşterii, pe care Dilthey o numeşte „psihologie în mişcare":

> *Prin psihologie descriptivă înțeleg prezentarea părților şi conexiunilor care apar în mod uniform în orice viață sufletească evoluată, a felului cum acestea sunt legate într-o singură conexiune, care nu este adăugată prin gândire sau dedusă, ci trăită. Această psihologie este deci descrierea şi*

> *analiza unei conexiuni date în mod originar și dintotdeauna ca viață însăși. De aici decurge o consecință importantă. Această psihologie are ca obiect regularitățile din cadrul conexiunii vieții sufletești evoluate. Ea prezintă această conexiune a vieții interioare într-un om tipic. Ea observă, analizează, experimentează și compară. Se folosește de orice ajutor pentru îndeplinirea sarcinii sale. Dar importanța ei în împărțirea științelor se bazează tocmai pe faptul că orice conexiune utilizată de ea poate fi verificată univoc prin percepție internă, și pe posibilitatea de a prezenta orice astfel de conexiune ca parte a ceva mai cuprinzător, care nu este dedus, ci dat de la început. (GS V, 152)*

Astfel, psihologia nu se limitează la o simplă înregistrare a faptelor de conștiință. Ea interpretează aceste fapte în lumina funcționalismului, prin care se realizează conexiunea cu viața organică. Așa, psihologia descriptivă păstrează relația cu lumea, relație de importanță majoră pentru fundamentarea științelor spiritului. Ancorarea în lume a conștiinței înseamnă mai mult decât o organizare a obiectelor. De aceea, Dilthey nu preia conceptul de intenționalitate introdus în psihologie de Franz Brentano, ci păstrează ca și criteriu esențial al conștiinței personale corelativitatea (Zuständlichkeit):

> *Sinele se află într-o dinamică a stărilor, recunoscute ca unitare datorită conștiinței de sine a persoanei; totodată el este condiționat de o lume exterioară și reacționează asupra acesteia, cuprinde apoi această lume în conștiința sa și știe că ea este determinată de actele percepției sale senzoriale. Pentru că unitatea vieții este condiționată de (și reacționează asupra) mediului în care trăiește, se naște o împărțire a stărilor ei interne. Aceasta o numesc structura vieții sufletești. Pentru că psihologia descriptivă sesizează această structură, ei îi devine accesibilă conexiunea care cuprinde șirurile psihice într-un întreg. Acest întreg este viața. (GS V, 200)*

Conceptul de structură, împrumutat din biologie, înlocuiește aici doctrina filosofică transcendentală despre sinteză, potrivit căreia unitatea conștiinței este posibilă doar în perspectivă cognitivă, printr-o referire univocă la obiect. După Dilthey, dimpotrivă, în orice conștiință contextuală dimensiunea cognitivă, cea emotivă și cea voluntară conlucrează. Ele se pot afla și în opoziție reciprocă, situație în care conştiinţa corespunzătoare capătă caracter dinamic. Dilthey nu se rezumă la perspectiva sincronică, ci o are în vedere şi pe cea diacronică. Conştiinţa contextuală este determinată în mod hotărâtor de ceea ce se numeşte „conexiune dobândită a vieţii sufleteşti", care acţionează sub pragul conştiinţei. Acest lucru este explicitat în cazul amintirii, care nu reproduce mecanic, ci are caracter creator. Dilthey a prezentat aceste conexiuni în scrierile sale despre poetică, unde se ocupă de conceptul de geniu şi de imaginaţie poetică.

Rezultatul cel mai important al psihologiei structurale se află în intuirea faptului că unitatea conştiinţei nu trebuie înţeleasă ca sinteză obiectivă care pleacă de la un „eu gândesc" punctual, ci constă, mai degrabă, în continua modificare a ceea ce a fost deja trăit. În aceasta constă realitatea trăirii, care se suprapune cu voinţa instinctuală şi a cărei conexiune nu poate fi reconstruită după categorii obiective, ci pretinde o formă de legătură corelativă, pe care Dilthey o numeşte conectare acauzală (Erwirken)[2], distingând-o de producerea (Bewirken) cauzală:

> *Pentru întregul studiu al acestei conexiuni structurale este decisiv faptul că trecerile unei stări în alta, conectarea acauzală (Erwirken), care conduce de la o stare la alta, ţin de experienţa internă. Conexiunea structurală se trăieşte. Pentru că noi trăim aceste treceri, acest* Erwirken, *pentru că ne însuşim această conexiune structurală, care cuprinde toate pasiunile, durerile, suferinţele vieţii omeneşti şi destinele, înţelegem noi viaţa omenească, istoria, toate profunzimile şi abisurile a ceea ce este uman. Cine nu a descoperit în interiorul său felul în care imaginile care se impun fanteziei dau naştere brusc unei dorinţe puternice sau cum această dorinţă, luptând cu conştiinţa dificultăţilor, împinge totuşi spre acţiunea voinţei? În cazul acestor conexiuni sau a altora concrete observăm diferite treceri, diferite influenţe, acum o înlănţuire, apoi alta, experienţele interne se repetă, ba această legătură, ba cealaltă se repetă în trăire, până când întreaga înlănţuire structurală a devenit o experienţă certă în cadrul conştiinţei noastre interne. (GS V, 206)*

---

[2] Dilthey dă cuvântului "Erwirken" un sens nou, desemnând prin el o formă de legătură între elemente ale stărilor interne, care este de altă natura decât cea cauzală (n.t).

În privința acestei analize este remarcabil faptul că Dilthey nu privește conștiința corelativă (zuständlich) ca pe o lume internă izolată, ci ca oglindă a înlănțuirii t pești a omului cu lumea. Astfel, psihologia structurală reprezintă o încercare de depășire, din interior, a mentalismului și de introducere a dimensiunii pragmatice în conștiință. În acest sens, cercetarea lui Dilthey pe tema psihologiei este și ea o contribuție la concretizarea teoriei cunoașterii. Orizontul experienței conștiinței corelative cuprinde omul în totalitate și se suprapune cu istoria acestuia. Aici științele spiritului ating gradul maxim de realitate, care se află în experiența voinței și la care conceptele din științele naturii nu ajung:

> *Explicăm prin procese pur intelectuale, dar înțelegem prin conlucrarea tuturor forțelor sufletești. Iar în înțelegere plecăm de la conexiunea întregului viu, pentru ca din acesta să facem comprehensibil pentru noi particularul. Tocmai faptul că în conștiință avem conexiunea întregului, ne permite să înțelegem o singură propoziție, un singur gest, o singură acțiune. Toată gândirea psihologică are această trăsătură de bază, și anume că înțelegerea întregului face posibilă și determină interpretarea singularului. Și reconstrucția naturii generale a omului în cadrul psihologiei trebuie să se orienteze după procesul originar al înțelegerii, dacă vrea să rămână sănătoasă, plină de viață, cunoscătoare a vieții, rodnică pentru înțelegerea vieții. Contextul cognoscibil al vieții sufletești trebuie să fie fundamentul ferm, trăit și cert în mod nemijlocit al psihologiei, oricât de adânc ar pătrunde ea în cercetarea particulară experimentală. (GS V, 172)*

Opoziția multdiscutată și astăzi între explicație și înțelegere își pierde caracterul îndrăzneț, dacă este raportată, așa cum procedează Dilthey aici, la unitatea conștiinței corelative (zuständlich), care se deosebește de unitatea obiectivă (gegenständlich) prin aceea că întregul precede părțile. Ca urmare, modelul fundamental al înțelegerii constă în raportarea părților la întreg, întreg care este mai mult decât suma părților. Acest procedeu circular, care mai târziu va fi numit „cerc hermeneutic" va fi utilizat în analiza structurii operelor de artă. Această analiză se orientează spre acel tip care evidențiază asemănările de familie și eliberează astfel înțelegerea de formularea unor legi generale.

Turnura hermeneutică

În scrierile sale dintre 1905 şi 1910, publicate sub titlul „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften", Dilthey situează ştiinţele spiritului în tradiţia hermeneutică întemeiată de Schleiermacher. Aceasta nu înseamnă că renunţă la fundamentarea epistemologică a ştiinţelor spiritului sau la contribuţia psihologiei structurale. Mai mult chiar, el vrea să scoată în evidenţă dimensiunea hermeneutică a psihologiei structurale, pentru a înainta astfel către o definiţie a înţelegerii satisfăcătoare din perspectiva teoriei ştiinţei. Turnura hermeneutică mai târzie a lui Dilthey este vizibilă doar din exterior, prin faptul că el mută accentul de la ştiinţele sistematice ale spiritului la istorie.

În „Aufbau" Dilthey distinge încă o dată ştiinţele spiritului de ştiinţele naturii. Criteriul utilizat este cel al formării conceptelor. În timp ce ştiinţele naturii subordonează datele accesibile simţurilor legilor generale, conceptele din ştiinţele spiritului se bazează pe un procedeu circular pe care Dilthey îl rezumă în formula: trăire, expresie şi înţelegere. Această formulă are accente de hermeneutică psihologistă, este însă gândită în sens logic, după cum arată analiza diferiţilor termeni.

“Trăirea” (Erleben, Erlebnis) funcţionează ca şi concept de bază al hermeneuticii, în măsura în care prin acesta este desemnată originea acelei laturi de semnificaţie care face necesară înţelegerea ca mod de cunoaştere propriu. Este adevărat că la Dilthey există suficiente afirmaţii care trimit la un concept subiectiv al trăirii. Dar subiectivitatea trăirii nu se epuizează în stări de spirit sau stări private, ci ea este deschisă către lume. Spre deosebire de cunoaşterea obiectivă, trăirea constituie orizontul în care atitudinile conştiinţei devin mai întâi posibile. Dacă Dilthey insistă asupra faptului că în cadrul experienţei trăirii modul în care ceva este dat nu poate fi despărţit de conţinut, acest lucru nu este valabil doar pentru sentimente cum ar fi durerea sau bucuria, ci şi pentru atitudini şi convingeri care rezultă din caracterul de a fi dotat cu voinţă al omului. Astfel, trăirea, „ca celulă originară a lumii istorice", reprezintă o experienţă complexă a situaţiei, care nu are nici o legătură cu „datele nemijlocite" ale intuiţionismului. Tocmai datorită complexităţii sale, trăirea desemnată de Dilthey ca „neîntemeiabilă" necesită înţelegerea ca procedeu propriu de explicaţie.

Al doilea concept de bază al științelor spiritului se numește „expresie". Dilthey vorbește și despre manifestarea vieții (*Lebensäusserung*) și „expresia trăirii" (*Erlebnisausdruck*). Bine-înțeles, toate acestea au tentă psihologică, dar nu am da seama de conceptul de expresie dacă l-am restrânge la exteriorizările sentimentului. „Expresia" conține, potrivit lui Dilthey, întotdeauna ceva „spiritual", care stă la baza lumii istorice, asemeni instituțiilor sau operelor de a[illegible]. Cele trei trepte ale obiectivării se numesc „identificare" (*Aufklärung*), „oglindire" (*Abbildung*) și „calitate de a sta pentru..." (*Vertretung*), strânse laolaltă în conceptul superior de „reprezentare" (*Repräsentation*). Reprezentarea depășește intențio-nalitatea în măsura în care cuprinde conținuturi inaccesibile conștiinței. Conceptul de expresie dobândește astfel o dimensiune psihologică abisală, îndatorată esteticii romantice și care îl anunță pe Freud.

Ca ultim concept al triadei, „înțelegerea" constituie încheierea mișcării, care pleacă de la trăire și trece prin expresie. Operația gândirii constă în readucerea manifestărilor vieții la originea lor. Prin aceasta, înțelegerea se deosebește de explicație. Un proces este explicat dacă este adus la forma legii. Pe de altă parte, o expresie a fost înțeleasă de îndată ce a fost integrată într-un context ce poate fi trăit. Ca urmare, conceptul hermeneutic de înțelegere poate fi interpretat în sensul metodei structuraliste de știință a raporturilor, o interpretare confirmată de afirmația lui Dilthey, potrivit căreia conexiunea și înțelegerea își corespund reciproc.

Apropierea lui Dilthey de structuralism este confirmată de situarea înțelegerii prin expresie între înțelegerea pură, pe de o parte, și înțelegerea acțiunii, pe de altă parte. Înțelegerea sensului s-ar orienta spre conținuturi de gândire pur obiective, valabile independent de contextul în care se manifestă. În cazul înțelegerii acțiunii, din contră, ar fi vorba de reconstrucția unor motive determinate de situație. Înțelegerea prin expresie intenționează să unifice cele două momente: idealitatea și contextualitatea manifestărilor. Acest lucru este posibil doar dacă se include și o treia dimensiune de semnificație, pe care Dilthey o numește „contextul vieții" (*Lebenszusammenhang*). Acesta constituie un strat de spiritualitate anonimă, sau, în limbaj psihanalitic: imagini inconștiente care determină gândirea și acțiunea omului.

Întemeierea semnificației în contexte ale vieții întărește conceptul de intersubiectivitate al lui Dilthey. După părerea lui, de trăire ține în mod necesar înțelegerea, datorită căreia individul este conștient de comunitatea cu ceilalți. Comunitatea de viață dobândește caracter de generalitate în științele spiritului și se deosebește de valabilitatea logică generală. În acest sens, științele spiritului pot avea pretenția de a duce mai departe practica vieții și experiența vieții naturale, în timp ce formarea de concepte din științele naturii află un centru independent de experiență în gândirea matematică, pentru a construi, pornind de la acesta, imaginea naturii. Astfel, deosebirea dintre științele naturii și cele ale spiritului nu se suprapune cu cea dintre obiectivitate și subiectivitate, ci cu cea dintre idealitate și solidaritate (comunitate):

> *Comunitatea entităților de viață este acum un punct de plecare pentru toate relațiile dintre particular și general în științele spiritului. O astfel de experiență fundamentală a comunității străbate întreaga concepție a lumii spirituale, în care conștiința sinelui unitar și a similitudinii cu ceilalți, sineitatea naturii umane și individualitatea sunt legate între ele. Această experiență este cea care constituie premisa înțelegerii. Începând cu interpretarea elementară ce pretinde doar cunoașterea semnificației cuvintelor și a regularității prin care ele sunt legate în propoziții cu sens, deci comunitate de limbă și gândire, comunitatea se lărgește, ceea ce face posibil procesul înțelegerii, în măsura în care legături superioare ale manifestărilor vieții constituie obiectul acestui proces. (GS VII, 141)*

Aceste afirmații trebuie înțelese ca respingere a filosofiei normative a valorii, filosofie ce aparține neokantianismului și care dorește să construiască lumea socială pe principii atemporale. Spre deosebire de aceasta, hermeneutica lui Dilthey recunoaște sfera comunității, în care oameni sunt înlănțuiți, drept fundament al tuturor obiectivărilor vieții. Din aceasta iese la iveală aspectul de filosofie a vieții al hermeneuticii, care interpretează viața și trăirea ca expresie a unei voințe supraindividuale. Astfel, înțelegerea se prezintă ca și cale a eliberării de solipsism, ca lărgire a conștiinței dincolo de cercul strâmt al clipei prezente:

> *Și unitatea psihică și fizică a vieții se cunoaște pe sine datorită aceleiași duble raportări dintre trăire și înțelegere, ea devine conștientă de sine în prezent, se regăsește în amintire ca ceva de domeniul trecutului; dar încercând să fixeze stările sale și să le cuprindă, se fac vădite limitele înguste ale unei astfel de metode introspective: omul învață despre sine însuși doar din acțiunile sale, din manifestările vieții care s-au fixat, din efectele acestor manifestări asupra altora; astfel, el învață să se cunoască parcurgând drumul ocolit al înțelegerii. Aflăm ce am*

> *fost odată, cum ne-am dezvoltat şi am devenit ceea ce suntem prin modul cum am acţionat, ce planuri de viaţă am făcut la un moment dat, cum ne-am comportat într-o slujbă, din scrisori vechi, mototolite, din judecăţi referitoare la noi, spuse cu mult timp în urmă. Pe scurt, viaţa este elucidată cu privire la ea însăşi prin procesul înţelegerii, iar, pe de altă parte, noi ne înţelegem pe noi înşine şi pe ceilalţi doar introducând în orice tip de expresie a vieţii, proprii sau străine, viaţa pe care am trăit-o. Astfel, conexiunea dintre trăire, expresie şi înţelegere este peste tot procedeul propriu prin care umanitatea, ca obiect al ştiinţelor spiritului ne este dată. Ştiinţele spiritului, deci, sunt întemeiate în conexiunea dintre viaţă, expresie şi înţelegere. (GS VII, pp. 86)*

Dacă am reconstitui mişcarea care duce de la trăire la înţelegere, atunci am putea desprinde de aici o formă de gândire, care are originea în gândirea neoplatonică şi renaşte în doctrina schopenhaueriană a voinţei. Punctul de plecare îl constituie trăirea, ca voinţă de viaţă, în care se află închisă realitatea. Această voinţă însă nu este imobilă, ci năzuieşte către expresie, expresie ce reprezintă o negaţie în comparaţie cu bogăţia inepuizabilă a posibilităţilor vieţii. Treptele de obiectivare se îndepărtează astfel progresiv de originea lor. În sfârşit, înţelegerea anulează negaţia, transformă realitatea în posibilităţi, proces ce reprezintă o elucidare (Aufklärung) şi o îmbogăţire a trăirii totodată.

Este neîndoielnic faptul că Dilthey este continuatorul lui Schopenhauer prin schema hermeneutică a trăirii, expresiei şi înţelegerii. Dar legătura cu Schopenhauer, vizibilă din utilizarea termenului „obiectivare a vieţii" ca sinonim pentru „expresie", nu înseamnă că Dilthey rămâne prizonierul metafizicii voinţei. Ceea ce la Schopenhauer se desfăşoară ca dramă a dezbinării de sine este transpus de Dilthey în practica cercului hermeneutic. Astfel, mişcarea de întoarcere metafizică a voinţei la sine capătă sensul promis, de teorie a ştiinţei. Înţelegerea înseamnă, deci, eliberarea conceptelor de aparenţa obiectivistă prin revenirea lor la conexiunile din care au luat naştere. Prin aceasta hermeneutica dobândeşte un caracter critic clar faţă de ideologie, Dilthey fiind totuşi conştient de faptul că lupta împotriva înstrăinării conştiinţei individuale nu reuşeşte niciodată pe deplin: înţelegerea în ştiinţele spiritului rămâne un proces deschis. Caracterul deschis al înţelegerii nu l-a speriat pe Dilthey, pentru că el vede în acesta expresia caracterului deschis al vieţii însăşi. De aceea el consideră „conştiinţa istorică" o eliberare a omului din închisoarea conceptelor metafizice.

Filosofia vieţii şi doctrina cu privire la concepţia despre lume

Inflexiunea hermeneutică se revarsă, în perioada târzie a lui Dilthey, într-o filosofie a vieţii care îşi găseşte expresia în lucrările „Das Wesen der Philosophie" (1907) şi „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildungen in den metaphysischen Systemen" (1911). Filosofia vieţii corespunde cu siguranţă spiritului trecerii dintr-un secol în altul, nu are însă nimic dintr-o metafizică a iraţionalului, care îi este atribuită de către critici. Dilthey nu priveşte iraţionalitatea în nici un caz ca pe o valoare sau scop, ci vede în aceasta, în sensul filosofiei vieţii, un fapt de netăgăduit al existenţei umane:

> *Punctul central al tuturor neînţelegerilor îl constituie procrearea, naşterea, creşterea şi moartea. Cel ce trăieşte este conştient de existenţa morţii şi totuşi nu o poate înţelege. Începând cu prima vedere a unui mort, moartea este incomprehensibilă pentru viaţă şi pe aceasta se bazează mai întâi atitudinea noastră faţă de lume ca faţă de altceva, străin şi groaznic. De aceea, în faptul morţii există o cerinţă imperioasă pentru reprezentări ale imaginaţiei, care să facă inteligibil acest fapt: credinţa în morţi, cultul strămoşilor, cultul celor dispăruţi constituie reprezentările de bază ale credinţei religioase şi ale metafizicii. Iar ciudăţenia vieţii creşte odată ce omul întâlneşte în societate şi în natură o luptă permanentă, o distrugere permanentă a unei creaturi de către alta, cruzimea celor ce domină în natură. Ies la iveală contradicţii curioase care în contactul* c *viaţa ajung tot mai mult la conştiinţă şi care nu vor fi niciodată rezolvate: faptul general valabil de a fi trecător şi voinţa din noi de a avea ceva stabil, dominaţia naturii şi autonomia voinţei noastre, limitarea oricărui obiect în spaţiu şi timp şi putinţa noastră de a depăşi orice limită. Această enigmă i-a preocupat pe preoţii egipteni şi babiloneni, ca şi azi predicile spiritualilor creştini, pe Heraclit şi Hegel, pe Prometeu al lui Eschil şi pe Faust al lui Goethe. (GS VIII, pp. 80)*

Dilthey are în vedere aici o perspectivă pentru explicarea gândirii filosofice, care se deosebeşte radical de idealism. Nu uimirea platonică î faţa miracolului lumii, ci enigmele şi problemele existenţei omeneşti îndeamnă spiritul uman la acţiune, filosofia, ca şi arta şi religia, nereprezentând decât un tip. Ca urmare, filosofia este o funcţie spirituală care nu urmăreşte o întemeiere ultimă, ci „autoreflecţia". Ea constă în conştientizarea acelor procese ale vieţii care rămân ascunse conştiinţei individuale:

> *Mărturiile filosofilor despre actul lor de creaţie, care ar meritasă fie strânse laolaltă, arată mai întâi pe gânditorii tineri în luptă cu enigma vieţii şi a lumii, iar relaţia lor cu probleme lumii se impune în fiecare din siteme în mod propriu, proprietăţile formale ale filosofilor relevă existenţa în ei a unei relaţii tainice cu tendinţa cea mai adâncă de a întări şi profila personalitatea, de a impune suveranitatea spiritului, tendinţa spre acea constituţie intelectuală ce vrea să ridice la conştiinţă orice acţiune, nelăâd nimic î negura simplului comportament care nu ştie nimic despre sine însuşi. (GS V, 346)*

Dilthey consideră că tendinţa de conştientizare se află în structura conştiinţei însăşi, în măsura în care aceasta reprezintă un impuls şi un progres spre mereu alte stări ale spiritului. Dilthey distinge trei stări succesive din punct de vedere istoric: naturalismul, idealismul libertăţii şi idealismul obiectiv. El însă nu optează, asemeni lui Comte, pentru u din cele trei, ci conştiinţa isrică relevă caracterul condiţionat şi relativitatea fiecăruia dintre aceste sisteme. Filosofia trebuie să scoată la iveală condiţiile colective ale productivităţii spiritului uman. În acest sens, în opera târzie a lui Dilthey, filosofia este doctrina cu privire la concepţiile despre lume. Acest mod de a vedea filosofia i-a adus critici severe din partea adepţilor unui concept strict ştiinţific de filosofie. În 1910 Edmund Husserl îi reproşează lui Dilthey „istorismul" şi „relativismul". Abia interpretarea existenţialistă a hermeneuticii întreprinsă de Heidegger a transferat moştenirea lui Dilthey în secolul al XX-lea. Filosofia hermeneutică a lui Gadamer reprezintă până azi c mai influentă continuare a prgramului lui Dilthey în sensul lui Heidegger. În ultimul timp, Dilthey devine tot mai des punct de plecare în sensul unei înnoiri pragmatice a hermeneuticii, o tendinţă c nu surprinde, dacă ne gândim că filosoful pragmatic şi psihologul de orientare socială G. H. Mead a studiat cu Dilthey şi a primit de la acesta impulsuri importante.

Scrieri: *Gesammelte Schrifte,* 20 vol., editat de B. Groethuysen, G. Misch, H. Johach, F. Rodi şi alţii, Stuttgart/Göttingen (GS). *Der Junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-*

1870, editat de G. Misch, Stuttgart 1960. Texte *zur Kritik der historischen Vernunft*, editat de H. – L. Lessing, Göttingen 1983. *Das* Wesen *der* P*hilosophie*, editat de M. Riedel, Stuttgart 1984. *Das Erlebnis und die Dichtung, Lessing-Goethe-Novalis-Hölderlin*, editat de R. Rosenberg, Leipzig 1991. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt* in *den Wissenschaften*, ed. De M. Riedel, Frankfurt a. M. 1993. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Martenburg 1977-1997*, Hildesheim/Zürich, New York, 1995.

Bibliografie: O. F. Bollnow: *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie,* Schaffhausen 1980. F. Fellmann, *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Reibek bei Hamburg, 1991. G. Fütterer, *Historische Phantasie und praktische Vernunft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Diltheys Theorie historischer Rationalität*, Würzburg 1985. H. Ineichen, *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie des Geistes- und Sozialwissenschaften bei W. Dilthey,* Meisenheim am Glan 1974. M. Jung, *Dilthey zur Einführung*, Hamburg 1996. R. Knüppel, *Diltheys erkenntnistheoretische Logik, Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, Frankfurt a. M. 1968. H.- U. Lessing,. *Die Idee einer historischen Vernunft,* w *Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-metodologische Grundlegung der Geistes-wissenschaften,* Freiburg/München 1984. R. A. Makkreel, *Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften,* Frankfurt am Main, 1991. E. W. Orth (ed.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart,* Freiburg/München 1985. F. Rodi, *Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Dilthey Ästhetik*, Stuttgart 1969. F. Rodi/ H.- U. Lessing (ed.), *Materialien zur Philosophie W. Diltheys*, Frankfurt a. M. 1984. K. Sauerland: *Diltheys Erlebnisbegriff. Entstehung, Ganzheit und Verkümmerung eines literaturhistorischen Begriffs,* Berlin/ New York 1972. *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, ed. de F. Rodi şi alţii, Göttingen 1983.

William James

(1842-1910)

Viața și opera

În ultimele decenii ale secolului al XIX-lea ia naştere în Statele Unite ale Americii o direcție filosofică situată între pozitivism şi filosofia vieții: pragmatismul. Prin pragmatism, forma americană de viață iese pe scena filosofică a lumii şi devine o concurentă serioasă a metafizicii europene. Înfierat la început ca ideologie a americanismului, pragmatismul a eliberat treptat gândirea vechi-europeană de fixația sa pe întemeieri ultime. Cel mai popular reprezentant al acestui curent este William James. Născut în 1842 în New York, el şi-a petrecut o mare parte a tinereții în Europa, la studii. După ce a studiat medicina, James şi-a început activitatea didactică în 1872 ca lector de fiziologie la Universitatea Harvard, unde a înființat, în 1876, primul laborator de psihologie experimentală din SUA. În acelaşi an a devenit şi lector de psihologie, iar mai târziu profesor de psihologie şi filosofie. De-a lungul carierei sale academice James a purtat un intens schimb de idei cu cei mai importanți învățați ai timpului său — mai întâi cu darwinistul Louis Agassiz, iar mai târziu, printre alții, cu Wilhelm Wundt, Ernst Mach şi Henri Bergson.

Lungul său drum prin ştiințele naturii a imprimat gândirii lui James o orientare realistă, care se opunea hegelianismului ce domina pe atunci universitățile americane. Direcția experimentală a gândirii sale a fost întărită prin participarea la un cerc de discuții al tinerilor oameni de ştiință din Cambridge şi Boston. Datorită orientării sale antimetafizice, acest cerc îşi luase numele ironic de „Club metafizic”. Pe lângă jurişti, matematicieni şi istorici, din acest cerc făcea parte şi logicianul şi filosoful Charles Sanders Peirce, părintele spiritual al pragmatismului. În timp ce scrierile lui Peirce ajungeau doar la un cerc restrâns de specialişti, James a reuşit prin personalitatea sa fascinantă şi prin spiritualismul său religios să facă din pragmatism o mişcare filosofică de amploare. Opera sa a atins astfel un grad de notorietate ce poate fi comparat cu cel al fratelui său, scriitorul Henry

James. La al 3-lea Congres Internațional de Filosofie de la Heidelberg pragmatismul lui James constituia tema centrală. James a murit în 1910, la scurt timp după ce s-a întors dintr-o călătorie în Europa în timpul căreia îl întâlnise şi pe Sigmund Freud.

Piatra de temelie a filosofiei lui James este cartea în două volume „Principii ale psihologiei" (1890), care reprezintă probabil cel mai influent manual de psihologie şi care a marcat în Germania în special fenomenologia lui Edmund Husserl. Prin lucrarea „Experiența religioasă în multilateralitatea ei", James devine întemeietorul psihologiei religiei. Şirul scrierilor sale filosofice începe cu conferința „Voința de a crede" (1897), ce apare într-un volum de studii în care orientarea pragmatismului către filosofia vieții devine programatică. Prima menționare publică a pragmatismului are loc în conferința „Concepții filosofice şi rezultate practice" (1898). În această conferință, James recunoaşte explicit că datorează ideile de bază ale pragmatismului prietenului său Peirce. Următoarele publicații, cum ar fi cunoscuta serie de conferințe: „Pragmatismul. Un nume nou pentru metode de gândire vechi" (1907), sunt dedicate dezvoltării concepției pragmatiste. În 1908 apare „Universul pluralist", căruia îi urmează postum culegerea de articole „Eseuri în empirismul radical" (1912), pe care James a apucat să o pregătească el însuşi pentru publicare. Majoritatea scrierilor sale au fost traduse în limba germană imediat după apariție.

Noi direcții în teoria conştiinței

„Maxima pragmatistă" formulată de Charles S. Peirce în studiul său fundamental „Cum să ne facem ideile clare" (1878) spune că sensul unei idei constă în reprezentarea posibilelor sale consecințe practice. Această abordare experimentală, ce scoate în evidență legătura dintre cunoaştere şi viață, va cădea la James pe un teren fertil. În psihologia sa descriptivă el se orientează după fiziologia vremii sale, potrivit căreia toate procesele conştiinței se desfăşoară după modelul arcului reflex al sistemului nervos. James nu consideră conştiința o instanță autonomă şi separată („spirit" sau „suflet"), ci o stare emergentă a creierului, care mijloceşte între impresia senzorială şi răspunsul comportamental. Corespunzând acestei funcții, procesele conştiinței au drept scop dirijarea organismului în aşa fel încât acesta să poată supraviețui în mediul înconjurător. Prin urmare, conştiința şi viaţa se suprapun. Prin această interpretare darwinistă a conştiinţei James reuşeşte să arunce o punte între psihologie şi biologie.

Punerea în relaţie a conştiinţei cu viaţa, realizată de pragmatism, conduce la o ruptură cu raţionalismul, care se bazează pe ideea cunoaşterii apriorice. Spre deosebire de raţionalism, James adoptă punctul de vedere după care datele primare ale conştiinţei sunt senzaţiile. Poziţia sa se deosebeşte totuşi de empirismul tradiţional, ce concepe senzaţiile într-un mod atomist, prin evidenţierea continuităţii stărilor noastre de conştiinţă. Raporturile sau relaţiile de tipul identităţii şi diferenţei nu reprezintă deci pentru James construcţii adăugate prin gândire, ci experienţe directe. De exemplu, faptul că un obiect este mai mare decât un altul poate fi perceput în mod nemijlocit. Această intuiţie de bază l-a determinat mai târziu pe James să îşi numească pragmatismul „empirism radical".

James a zugrăvit structura relaţională a conştiinţei, în virtutea căreia relaţiile sunt mai importante decât elementele relaţionate, prin renumita metaforă a „fluxului gândirii". În teoria sa psihologică el aminteşte cinci caracteristici ale conştiinţei care sunt semnificative pentru pragmatism.

În primul rând: fiecare gând este parte a unei conştiinţe personale. Discuţia transcendental-filosofică despre „conştiinţa în genere" aduce în scenă o abstracţiune inadmisibilă. În al doilea rând: conştiinţa se află într-o permanentă prefacere. Nu există reprezentări identice, care să se reîntoarcă neschimbate. În al treilea rând: conştiinţa constituie un flux continuu, ce se împarte în mod ritmic în faze de mişcare şi faze de repaos. Precondiţia experimentării fluxului sunt lizierele („fringes") imprecise ce împrejmuiesc toate stările de conştiinţă. În al patrulea rând: conştiinţa este întotdeauna îndreptată selectiv către obiecte, luate ca independente de schimbările ce survin în înfăţişarea lor. Raportarea la obiect determină caracterul cognitiv al fluxului conştiinţei. În al cincilea rând: conştiinţa se caracterizează prin interese. Ea are întotdeauna ceva de-a face cu acceptarea sau cu refuzul.

Toate cele cinci caracteristici ale conştiinţei impregnează subiectivitatea, pe care James o descrie aşa cum nu a mai făcut-o nici un psiholog înaintea lui, în toată bogăţia ei accesibilă introspecţiei. El se desparte de substanţialismul filosofiei idealiste a subiectului şi defineşte conştiinţa de sine ca „trăire a Propriului" — prin „Propriu" având în vedere nu numai senzaţiile, ci şi asemenea lucruri profane precum moşiile, un iaht cu pânze sau contul bancar, lucruri care ne preocupă. De conştiinţa de sine ţin întotdeauna dispoziţii de acţiune, în raport cu care putem distinge în fluxul conştiinţei o multitudine de unităţi funcţionale pe care James le desemnează prin forma de acuzativ „Mine" („Mich", „Me"): „Mine"-uri sau „Sine"-uri („Selbst") materiale, sociale şi spirituale. În multitudinea Sine-urilor se oglindeşte raportarea la obiect a conştiinţei personale. Aceasta îşi găseşte unitatea în actualitatea indivizibilă a trăirii, pe care James o numeşte „Eu" sau „ceea ce are conştiinţă". Supoziţia unui eu ca parte ce nu poate fi obiectivată a conştiinţei de sine lasă loc pentru libertatea voinţei. Prin aceasta, pragmatismul se deosebeşte de determinismul caracteristic imaginii despre lume a ştiinţelor naturii din acea vreme. Conceptul de voinţă de care se va servi James mai târziu în teoria cunoaşterii şi a adevărului nu este însă acela al liberului arbitru, ci se referă la gradul de efort necesar pentru a organiza haosul lumii ce ne înconjoară. Când James spune „voinţă", pluteşte întotdeauna în jur şi reprezentarea fermităţii voinţei, pe care el o consideră cea mai înaltă valoare etică.

Voinţă şi credinţă

În acord cu teoria sa voluntaristă a conştiinţei personale, James tratează în studiul său „Voinţa de a crede" tema rolului voinţei şi al credinţei în procesul cunoaşterii. Împreună cu Peirce şi cu psihologul scoţian Alexander Bain, el concepe cunoaşterea ca formare de opinii (germ. „Überzeugung", engl. „belief") al căror conţinut constă în disponibilitatea de a acţiona potrivit lor. Concepţia după care nu există temeiuri pur obiective, ci doar credinţă sau opinie[1], exprimă ideea de bază a pragmatismului că practica este cea care determină înţelesul conţinuturilor noastre de gândire. Căci voinţa de a crede în adevăr garantează acea proporţie de ficţiune după care trebuie să ne orientăm în gândire dacă vrem să avem succes în acţiune.

---

[1] Am tradus aici „Überzeugung" prin „opinie" şi „Glaube" prin „credinţă". Trebuie însă semnalat că aceşti termeni sunt întrebuinţaţi în textul de faţă ca sinonimi. În limba română, sinonimia dintre „opinie" şi „credinţă" este departe de a fi evidentă, dar aceşti termeni reprezintă aici traducerea unuia şi aceluiaşi cuvânt englezesc: „belief". Lectura textului va fi uşurată dacă cititorul va înţelege atât prin „opinie", cât şi prin „credinţă" ceea ce aceşti termeni au în comun: ambii desemnează rezultatul actului de a crede. Acest înţeles comun trece în textul de faţă în prim plan; deosebirea dintre a crede ceva (ce are drept rezultat opinia) şi a crede în ceva (credinţa) este lăsată în umbră, căci James vrea să pună în evidenţă asemănările şi nu deosebirile ce există între cunoaştere şi credinţa religioasă (n.t.)

Caracterul de credință sau de opinie al cunoașterii noastre se manifestă după James în opțiunile pe care suntem în mod constant nevoiți să le facem între două ipoteze. Prin „ipoteze" James înțelege propoziții ce nu au un caracter evident dar au pretenție de valabilitate. Trebuie să distingem aici între ipoteze „moarte" și „vii". O ipoteză este vie dacă prezintă unui anumit om o posibilitate realistă de acțiune. Acest lucru depinde în mod esențial de situația și de contextul social în care se află omul respectiv. Și opțiunile pot fi numite, în mod corespunzător ipotezelor ce fac obiectul lor, „vii" sau „moarte". Atunci când o opțiune este vie, inevitabilă și importantă, James vorbește de o „opțiune autentică". Spațiul larg pe care el îl acordă problemei opțiunilor în expunerile sale semnalează că pragmatismul privește cunoașterea umană din punctul de vedere al câștigului și pierderii, al succesului și eșecului. Cunoașterea nu este așadar un scop în sine, ci poate fi întemeiată doar pragmatic, ca instrument folositor acțiunii.

Prin discuțiile sale despre voința de a crede în adevăr James se mișcă pe terenul dogmatismului filosofic. El recunoaște explicit acest lucru, dar distinge între două feluri de dogmatism: cel absolutist și cel empirist. Absolutiștii pleacă de la ideea că există cunoaștere intuitivă și, pe baza acesteia, întemeiere ultimă. Prin opoziție, James se situează de partea empiriștilor, ce nu admit, în afara propozițiilor analitice, existența unor adevăruri evidente care să depășească domeniul experienței. În acord cu empiriștii, James consideră că certitudinea obiectivă este doar un concept-limită. El nu pune la îndoială posibilitatea adevărului, dar pune la îndoială posibilitatea de a ști când am atins adevărul. Ceea ce absolutiștii sau aprioriștii prezintă drept certitudine obiectivă, James consideră a fi doar o convingere subiectivă suplimentară, ce nu anulează caracterul de credință al cunoașterii noastre:

> *Dar, vă rog, acum să observați că atunci când, ca empiriști, abandonăm doctrina certitudinii obiective, noi nu abandonăm prin aceasta însăși căutarea adevărului sau speranța în adevăr. Noi tot credem că ne vom apropia din ce în ce mai mult de el dacă vom continua în mod sistematic să adunăm experiență și să gândim. Marea deosebire dintre noi și scolastici constă în direcția în care privim. Forța sistemului lor constă în principii, în origine, în* terminus a quo *al gândirii lor; pentru noi, forța stă în rezultat, în consecințe, în* terminus

> ad quem. *Pentru un empirist nu contează de unde îi vine o ipoteză: se poate să o fi obținut prin mijloace cinstite sau necinstite; se poate să i-o fi șoptit pasiunea sau să i-o fi sugerat întâmplarea; dar dacă fluxul total al gândirii continuă să o confirme, atunci acest lucru vrea el să spună când o numește adevărată.(WG, pp. 143)*

Marcant pentru modul de gândire al pragmatismului şi pentru semnificația lui în istoria gândirii este felul în care James se apără împotriva scepticismului. Scepticismul vede în suspendarea judecății forma cea mai înaltă a raționalității. James combate această idee, argumentând că suspendarea sceptică a judecății este ea însăşi o decizie a voinței, motivată de viața noastră afectivă. Spre deosebire de pragmatist, care aflându-se în căutarea adevărului trăieşte sentimente variate şi mereu noi, scepticul este, după James, sclavul unui singur sentiment: teama de greşeală. James consideră că evitarea sceptică a greşelii este o fixație emoțională ce îi răpeşte omului orice şansă de a evolua spiritual. James pledează, prin opoziție, pentru o asumare a riscurilor în gândire și adoptă în acest fel o poziție optimistă, ce deosebeşte pragmatismul american în mod fundamental de raționalismul vechi-european:

> *În ultimă instanță, erorile pe care le comitem nu sunt lucruri de o importanță chiar capitală. Într-o lume în care suntem siguri că, cu toate precauțiile noastre, nu putem ocoli eroarea, o anumită doză de uşurătate pare mai sănătoasă decât această exagerată teamă nervoasă de eroare. În orice caz, această uşurătate pare atitudinea cea mai potrivită pentru filosoful empirist. (WG, 146)*

Prin pledoaria sa pentru sprinteneala gândirii James se distanțează de Descartes, care vede în asigurarea împotriva erorii şi a înşelăciunii țelul cel mai înalt al reflecției filosofice. Pragmatismul consideră, dimpotrivă, că este mai important ca gândirea şi viața să meargă mai departe - lucru posibil doar dacă renunțăm la cerința certitudinii absolute şi reuşim să construim ceva pe baza ipotezelor noastre, aşa provizorii cum sunt ele. Această idee sună ca un ecou la „Ştiința voioasă" a lui Nietzsche şi ca un preludiu la „pozitivismul voios" al epocii postmoderne.

James caută o confirmare a tezei sale privind caracterul inevitabil al voinței de a crede, mai întâi în domeniul ştiințelor empirice. Aici, metoda verificării experimentale pune limite stricte convingerii subiective. Pentru a evita înțelegerea greşită a poziției sale, James nu oboseşte să sublinieze obiectivitatea cercetării ştiinţifice. El consideră că ipotezele ştiinţifice nu sunt de regulă importante pentru viață, aşa încât atitudinea sceptică a îndoielii îşi găseşte aici pe deplin locul potrivit. Acest lucru se schimbă însă când e vorba de prefaceri tehnice. În acest punct pragmatismul ştiinţific al lui James nu se deosebeşte prea mult de metoda ştiinţifică, aşa cum este ea zugrăvită de Peirce în studiul „Fixarea convingerii". Căci şi Peirce apreciază că acceptarea unei ipoteze ca adevăr ştiinţific depinde în ultimă instanță de faptul dacă acea ipoteză conduce pe planul acțiunii la succesul dorit. Domeniile în care James găseşte cea mai solidă confirmare a voinței de a crede sunt morala şi religia. Această confirmare presupune ce-i drept o înțelegere pragmatistă a celor două domenii. Prin morală James înțelege valorizarea acțiunilor umane; criteriul acestei valorizări este folosul tuturor părților. Aici credința joacă într-adevăr un rol important — ea este izvorul succesului. James lămureşte acest lucru prin exemplul iubirii pentru o fată: iubirea este de regulă răsplătită atunci când posezi fie şi numai convingerea fermă că eşti iubit de către acea fată.

În domeniul religiei, James analizează voința de a crede într-un mod încă şi mai de efect decât în cel al moralei. Şi aici James consideră că sentimentul religios, chiar dacă nu produce obiectul credinței — Dumnezeu sau universul — îl îmbogățeşte totuşi. Devine aici clar fundalul teologic al pragmatismului lui James. Acest fundal are şi rădăcini biografice, căci James a fost educat în spiritul bisericii presbiteriene. Limitarea certitudinii implicată de formula pe care o dă el credinței, retragerea pragmatistă a pretențiilor de valabilitate ale revelației divine îşi are totuşi prețul său. Acest preț constă în faptul că însuşi spiritul divin este considerat limitat. Omul şi Dumnezeu sunt pentru James doar colaboratori la procesul de evoluție a universului, care lasă deschise multe căi cooperării. Justificarea credinței culminează la James de aceea cu o chemare la toleranță în toate domeniile gândirii şi acțiunii umane:

> *Nici unul dintre noi nu ar trebui să se opună altuia, şi nu ar trebui să schimbăm între noi cuvinte de ocară. Ar trebui dimpotrivă să venim reciproc în întâmpinarea libertății noastre spirituale cu o grijă adâncă şi plină de tact; numai atunci vom realiza republica intelectuală; numai atunci vom avea spiritul toleranței în adâncul inimii, fără de care orice*

toleranță exterioară e lipsită de viață; acest spirit de toleranță face gloria empirismului; numai atunci vom trăi și vom lăsa pe alții să trăiască, în speculație, ca și în practică. (WG, 157)

Conceptul pragmatic de adevăr

Justificarea credinței face din pragmatism o variantă a teologiei politice, care afirmă că toate conceptele epistemologiei sunt concepte teologice secularizate. Influența teologică din pragmatism iese în evidență și în noua definiție pe care James o dă adevărului, definiție pe care Bertrand Russell o va supune mai târziu unei critici nimicitoare, dar nedrepte. În special discuția despre „valoarea în numerar a adevărului", care măsoară valoarea de adevăr după înfăptuirile practice ale vieții, sună încă și astăzi ca o provocare la adresa celor ce văd în adevăr o valoare absolută. Dar James este departe de a sacrifica adevărul bunului plac și arbitrariului scopurilor umane. Numai că el măsoară pretenția de valabilitate legată de adevăr cu măsura eticii protestante. Aici pretenția în fața căreia se află oamenii își are punctul de plecare în lumea în care trebuie să corespundem așteptărilor, dacă dorim să ducem o viață plăcută lui Dumnezeu. În acest sens putem spune că James înlocuiește metafora tradițională a luminii adevărului cu aceea a adevărului ca „călăuzire" și „ducere-mai-departe" — concepte ce nu își pot nega originea teologică.

Pentru pragmatism, conceptul de adevăr este legat de acela de realitate, care reprezintă în permanență acțiunea lui Dumnezeu. În a șasea conferință despre pragmatism din 1907, care conține varianta cea mai clară a teoriei sale „genetice" despre adevăr, James se menține în cadrele teoriei adevărului ca corespondență dintre aserțiune și realitate. Completarea pe care o aduce pragmatismul acestei teorii se referă la criteriul prin care poate fi determinată existența sau inexistența acestei corespondențe. Întrucât corespondența nu poate fi observată direct, James apelează la consecințele ce rezultă atunci când acționăm ghidându-ne după aserțiunile noastre. Dacă acțiunea duce la rezultate pozitive, dacă ea se dovedește deci, în direcția intențiilor urmărite, de succes, atunci aserțiunea este adevărată. În spatele acestei idei stă convingerea că doar acțiunile ce corespund faptelor, respectiv nu intră în contradicție cu ele, sunt încununate de succes. Concepția pragmatistă despre adevăr poate fi astfel privită ca o transformare orientată către practică a teoriei corespondenței. Prin criteriul succesului în acțiune, conceptul de adevăr este dinamizat. James defineşte adevărul nu ca proprietate a reprezentărilor, ci ca proces de confirmare a aserțiunilor, de „verificare". Acest aspect al teoriei pragmatiste a adevărului a cauzat anumite înțelegeri greşite ale acesteia. Îndeosebi comentatorii germani înclină să citească verificarea în mod constructivist — aşadar în lumina concepției după care ceea ce omul înțelege este doar ceea ce el însuşi produce. Ce-i drept, James îi recunoaşte omului un rol activ în crearea adevărului, însă acesta nu constă în nimic altceva decât în prelucrarea percepțiilor actuale, ținând seama de cazurile tipice de experiență pe care le-am exersat şi pe care nu suntem dispuşi să le modificăm. Formularea de ipoteze reprezintă numai o față a creării adevărului. Cealaltă față constă în confirmarea ipotezelor, ce depinde de faptul dacă construcțiile rezistă la proba practicii. Verificarea nu înseamnă aşadar nimic altceva decât confirmare sau „autoadeverire" a ipotezelor prin transpunerea lor cu succes în acțiuni. Criteriul succesului nu se referă aici numai la acțiuni concrete, ci şi la găsirea de noi adevăruri. Acest lucru fereşte concepția pragmatistă despre adevăr de un practicism mărginit, care lasă activitatea spirituală să se destrame în întregime în acțiune exterioară. În teoria „genetică" a adevărului este vorba mai curând de deschiderea unui orizont nelimitat adeveririi ce duce la progres, deschidere ce are ceva din caracterul unei mântuiri. Acesta este sensul teologic al înțelegerii adevărului ca o călăuzire în realitate, în virtutea căreia este posibil, dacă nu chiar totul, totuşi foarte mult:

> *Această călăuzire este o călăuzire folositoare, căci ajungem prin ea la lucruri importante pentru noi. Ideile adevărate ne călăuzesc atât la cuvinte şi concepte folositoare, cât şi direct la lucruri perceptibile. Ele ne duc la consecvență, la stabilitate, la un contact necontenit cu oamenii. Ne duc departe de excentricitate şi de izolare, departe de gândirea greşită şi nefructuoasă. Când călăuzirea se desfăşoară fără piedici, când nu întâmpină, în general, conflicte şi contradicții, ea reprezintă o verificare indirectă. Dar toate drumurile duc la Roma, iar toate procesele legate de adevăr trebuie să ducă în cele din urmă la o verificare concretă, prin experiență senzorială — experiență pe care o persoană oarecare a oglindit-o în reprezentările sale.* (*PM*, p. *135*)

Ca rezultat final al teoriei pragmatiste adevărului putem reține că ideea directoare a călăuzirii pune în relație pretenția de valabilitate obiectivă a adevărului cu consecințele practice ale utilizării lui. În acest context James se opune energic neokantianului Heinrich Rickert, care explică adevărul ca fiind un „imperativ absolut". James nu reuşeşte să găsească un motiv sau un ţel pentru acest imperativ. Pe James îl interesează însă tocmai descoperirea unui astfel de motiv sau ţel; protestant fiind, el îl poate descoperi pe Dumnezeu numai în devenirea unei lumi ce îi oferă omului spaţiul de joc necesar pentru a-şi dezvolta capacităţile. James readuce adevărul pe pământul experienţei (religioase), iar ideea adevărului unic este înlocuită astfel cu aceea a experimentării mai multor căi ale adeveririi:

> *Când vorbim de adevăr, noi vorbim potrivit teoriei noastre de adevăruri la plural, de călăuziri ce se petrec pe tărâmul faptelor şi care au o singură trăsătură comună: merit să fie întreprinse. Merită tocmai pentru că ne conduc la o parte a unui sistem ce pătrunde în diferite puncte ale percepţiilor noastre senzoriale, pe care le putem sau nu reprezenta în gânduri, dar cu care ne aflăm în orice caz în acel tip de relaţie numit în general verificare. (PM, 137)*

O teorie pluralistă a realităţii

Din pluralismul adevărului James deduce un pluralism al realităţii, pe care îl schiţează în a patra conferinţă despre pragmatism sub titlul „Unitate şi pluralitate" şi căruia îi dedică ultima sa carte, „Universul pluralist". Pluralismul nu trebuie înţeles cosmologic, în sensul unei pluralităţi de lumi într-un spaţiu infinit, ci se referă la conceperea realităţii comune în care se mişcă oamenii. James vrea să aducă în lumină faptul că realitatea reprezintă în sine un sistem deschis. El se îndreaptă prin aceasta nu doar împotriva monismului materialist, ci şi împotriva monismului idealist al lui Hegel, care derivă unitatea realităţii din spiritul absolut. Această concepţie despre realitate nu dă, consideră James, măsura justă a caracterului perspectival pe care îl are experienţa şi care face accesibile dimensiuni mereu noi ale realităţii. James interpretează caracterul perspectival al experienţei umane, care la nivelul ştiinţei se manifestă prin schimbarea paradigmelor, cu ajutorul distincţiei dintre relaţii interioare şi exterioare. Pe lângă relaţiile interioare, incluse în definiţie, rămân deschise şi alte relaţii, care sunt indicate prin conjuncţia „şi". Ordinea acestora nu este prestabilită în mod constrângător prin natura lucrurilor, ci depinde de ceea ce iau oamenii drept real. Realitatea nu formează un sistem rigid, căci relațiilor exterioare le sunt subiacente gradații pe care James le desemnează prin cuvântul „ceva" (în sensul de „puțin"). „Ceva" și „Și" nu au astfel pentru James numai un caracter logic, ci și unul ontologic; ele prezintă realitatea ca o conexiune de structuri ce admite diferite concepte funcționale:

> *Vorbind la modul general, putem spune că, în mare, toate lucrurile se află în legătură unele cu celelalte și că lumea constă de fapt într-un sistem de rețele și de succesiuni ce fac din ea un continuum și un fel de „integrator". Fiecare linie de influență, de orice fel ar fi ea, contribuie la a face din lume o unitate — în măsura în care putem urmări punct cu punct aceste linii de influență. Noi putem în această privință exact în măsura în care aceste linii de influență există să spunem: „Lumea este o unitate". Însă în măsura în care aceste linii de influență nu există, putem spune la fel de bine că lumea nu este o unitate. Nu există nici un fel de legătură care să nu cadă atunci când alegem un neconductor în loc de un conductor. Trebuie atunci să ne oprim încă de la primul pas și să caracterizăm lumea, din acest punct de vedere, drept veritabilă pluralitate. Dacă rațiunea noastră s-ar fi interesat la fel de mult de separații pe cât s-a interesat de legături, filosofia ar fi proclamat cu același succes neunitatea lumii. (PM, 86)*

James nu se decide, așadar, în mod părtinitor pentru pluralism în defavoarea monismului, ci alege o cale de mijloc, pe care experimentăm realitatea în același timp ca Univers și ca Multivers:

> *"Multiversul" nostru tot constituie un univers: căci fiecare parte este legată de fiecare altă parte, oricât de depărtată, dacă nu printr-o legătură reală sau directă, atunci măcar printr-o legătură posibilă sau indirectă, datorită faptului că fiecare parte se află într-un amestec neseparabil cu vecinul ei nemijlocit. Trebuie să admitem că acest tip de legătură este diferit de cel monist, al izolării. În tipul pluralist de legătură, lucrurile nu sunt îmbinate într-o unitate ce le condiționează reciproc; ele sunt doar înșiruite unul lângă celălalt, iar tipul*

> *de legătură dintre ele poate fi caracterizat drept un tip al continuității, al contiguității sau al înlănțuirii. Dacă preferați cuvintele grecești, îl puteți numi tipul synechistic. (DU, 211)*

Acest fragment lasă să se vadă ce anume implică pluralismul pragmatist: o extindere a realității pe dimensiunea construcțiilor ideale, care leagă între ele lucruri între care nu există o legătură substanțială. Astfel se naşte, alături de unitatea direct perceptibilă a obiectelor, o realitate de ordinul doi, care se schimbă în funcție de căile continuității practice care se deschid. James explică această idee prin exemplul uşor de reținut al unei grinzi care este purtată succesiv de diferite persoane, fără a-şi pierde identitatea.

Impulsul ce a dat naştere ontologiei pluraliste a lui James îşi are originile în concepția acestuia asupra lumii, şi anume în strădania de a împăca omul ca ființă activă cu lumea. Monismul idealist al spiritului absolut, pe care James îl consideră pandantul filosofic al teismului creştin, a condus, în ochii lui, la înstrăinarea omului de lume. Această înstrăinare ce rezultă din inexistența unei comuniuni între spiritul omenesc şi cel divin, ce se odihneşte în sine însuşi, poate fi anulată doar dacă spiritul uman şi cel divin lucrează împreună la opera istoriei. De aceea James nu îşi mai pune întrebarea tradițională cu privire la originea lumii, ci se interesează doar de modul în care omul poate diminua, în practică, răul din lume. El vorbeşte în acest sens de standardizarea lumii, ce înseamnă că realitatea devine, prin practica umană, tot mai bogată şi mai confortabilă. Prin această poziție, numită „meliorism", James aderă la holismul specific filosofiei vieții, în forma în care l-a prezentat Bergson — pe care James îl aprecia foarte mult — în cartea sa „Evoluția creatoare" (1907). Ca realitate în devenire, lumea devine scena spiritului creator al omului, care descoperă mereu noi căi de acces la realitate. Omul şi lumea sunt, în evoluția lor, părți ale aceluiaşi întreg, astfel încât alternativa materialism—idealism îşi pierde pentru James caracterul exclusiv. Pragmatismul se înțelege pe sine ca umanism ce pune în relație forma particulară a experienței empirice cu forma universală a gândirii şi face astfel din „universul-bloc" o „realitate-mozaic" ce lasă loc pentru intervenția voinței omeneşti.

Scrieri: F. H. Burckhardt (ed.): *The Works of William James*, Cambridge, Londra, 1975-1988. *Das Pluralistische Universum. Vorlesungen über die gegenwärtige Lage der Phiosophie*, ed. de K. Schubert şi U. Wilkesmann, Darmstadt, 1994 (DU). *Der Pragmatismus.* Ein *neuer Name für alte Denkmethoden,* ed. de K.

Oehler, Hamburg 1994 (PM). „Der Wille zum Glauben”, în: E. Martens (ed.), *Texte der Philosophie der Pragmatismus*, Stuttgart, 1992, 128-160 (WG). *Die vielfalt religiöser Erfahrung: Eine Studie über die menschliche Natur*, ed. de E. Herms, Freiburg, 1979. *Psychologie,* ed. de M. Dürr, Leipzig, 1909.

Bibliografie: Ayer, A. J., *The Origins of Pragmatism. Studies in the philosophy of Charles Sanders Peirce and William James*, Londra, 1990. Bruder, K. J., *Subjektivität und Postmoderne. Der Diskurs der Psychologie*, Frankfurt a. M., 1993, p. 81-35. W. R. Corti (ed.): *The Philosophy of William James*, Hamburg, 1996. Diaz-Bone, R şi Schubert, K., *William James zur Einführung*, Hamburg, 1996. Edie, I. M., *William James and Phenomenology*, Bloomington, 1987. Fellmann, F., „Leben durch Überzeugungen: William James“, în: *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbeck bei Hamburg, 1993, 89-107. Herms, E.: *Radical Empiricism. Studien zur Psychologie, Metaphysik und Religionstheorie William James'*, Gütersloh, 1977. Linschoten, I., *Auf dem Weg zu einer phänomenologischen Psychologie. Die Psychologie von William James*, Berlin, 1961. Marcuse, L., *Amerikanisches Philosophieren. Pragmatisten, Potytheisten, Tragiker,* Hamburg, 1959. Olin, D., *William James - Pragmatism in Focus*, Londra, New York, 1992. Perry, R B., *The Thought and Charakter of William James*, 2 vol., Londra, 1935. Putnam, H., *Pragmatismus - Eine offene Frage*, Frankfurt a. M., New York, 1995. Rorty, R., *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*, Viena, 1994. Schmidt, H., *Der Begriff der Erfahrungskontinuität bei William James und seine Bedeutung für den amerikanischen Pragmatismus*, Heidelberg, 1959.

Registru de nume

A

Adler, 173, 278
Adorno, 148, 173, 175, 259
Agassiz, 301
Alembert, 20
Althusser, 174
Aristotel, 96, 164, 167, 230, 286
Avenarius, 10, 16, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 270

B

Bacon, 20, 37, 81, 95, 113
Bain, 288, 304
B u i, 125, 150
Barth, 112, 147
Bauch, 176, 177
Bauer, 115
Bebel, 151
Bentham, 36, 43, 44
Bergson, 63, 241, 249, 301, 312
Berkeley, 41, 73, 79, 243
Bernstein, 172
Bonald, 30
Braunmühl, 126
Brentano, 79, 291
Brücke, 69
Brunner, 147
Buber, 112, 113
Büchner, 10
Bultmann, 112, 147
Burckhardt, 312

C

C a u s 126, 148
Ca s eirr 176, 177
Cohen, 10, 176, 177, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 213
Co h, 176, 177
Comte, 10, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 39, 40, 50, 51, 62, 64, 67, 68, 69, 84, 269, 274, 285, 299
Condorcet, 23
Croce, 267
Cuvier, 53

D

Dänhardt, 115
Darwin, 13, 16, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 82, 185
Daub, 95
Democrit, 151, 152
Descartes, 20, 67, 110, 221, 243, 306
Deschner, 126
Dilthey, 10, 25, 39, 79, 229, 240, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300
Droysen, I I
Du Bois-Reymond, 10

E

Ebner, 112
Einstein, 71, 75
Engels, 61, 68, 112, 113, 125, 150, 151, 155, 160, 162, 172, 173, 174, 175, 185
Epicur, 4, 151, 152

F

Fechner, 10
Feuerbach, 10, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 1 0, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 119, 120, 125, 127, 143, 153, 155, 156, 159, 160
fich t. S e See . See . See . See
Fischer, 189, 190, 215, 216

Frege, 11
Freud, 61, 112, 278. 295, 302

G

Gadamer, 299
Gast, 260
Gobineau, 274
Goethe, 9, 234, 242, 298, 300
Gogarten, 112, 147
Gorgias, 286
Gramsci, 173, 175

H

Haeckel, 10, 53, 56
Hamilton, 36, 41
Hartmann, 10
Heidegger, 79, 147, 2 9
Heine, 150
Heraclit, 63, 96, 298
Hilferding, 173
Hobbes, 22
Horkheimer, 173, 175
Humboldt, 11, 50
Hume, 38, 43, 71
Husserl, 42, 75, 79, 85, 86, 89, 299, 302

J

James, 10, 35, 56, 89, 241, 270, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 313
Jaspers, 147, 239, 282

K

K t 8, 10, 43, 45, 49, 55, 60, 67, 69, 71, 81, 82, 92, 104, 172, 176, 178, 179, 180, 181, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 200, 202, 216, 220, 239, 240, 244, 246, 247, 257, 271, 278
Kautsky, 172
Kierkegaard, 10, 90, 92, 93, 94, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 1 4 , 141, 143, 144, 145, 147, 148
Korsch, 173, 175
Köselitz, 260

L

L a ck, 53, 63
Lange, 10, 55, 148, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 197, 198
Lask, 176, 225, 239
Leibniz, 253
Lenin, 75, 79, 173
Lessing, 141, 300
Lotze, 10, 215, 216, 283
Löw, 95
Löwith, 9, 14, 33, 92, 94, 112, 113, 126, 282
Ludwig, 10, 51, 80, 95, 112, 113, 149, 176
Lukács, 173, 175, 241
Luxemburg, 172
Lyell, 52

M

Mach, 10, 16, 56, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 85, 88, 270, 301
Mann, 34, 266
Marcuse, 173, 175, 313
M a eineke, 114
M a , 10, 94, 112, 126, 149, 152, 155, 158, 159, 164, 172, 174, 183, 186, 200
Mead, 299
Michelet, 114
Mill, 10, 16, 21, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 62, 65, 66, 67, 69, 71, 75, 81, 85, 269
Moore, 51, 61, 67
Mozart, 133

N

Neill, 126
Nietzsche, 9, 10, 14, 79, 92, 125, 126, 187, 240, 241, 248, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 306

O

Olsen, 128

P

Parmenide, 63

Peirce, 11, 301, 302, 304, 307, 313
Platon, 13, 74, 129, 130, 131, 201, 213, 250, 286
Plessner, 112
Portmann, 112
Proudhon, 150

R

Ranke, 268
Rawls, 49
Ree, 2 6
Reid, 288
Renner, 173
Ricardo, 155
Rickert, 10, 176, 177, 215, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 310
Ruge, 150, 225
Russell, 52, 308

S

Saint-Simon, 17, 33
Sartre, 126, 148, 174, 213
Schelling, 93, 102, 104, 138, 152, 221
Schlegel, 11
Schleiermacher, 11, 95, 98, 108, 113, 114, 129, 138, 207, 242, 294
Schmidt, 60, 113, 114, 125, 175, 187, 214, 313
Schnädelbach, 79
Schopenhauer, 10, 67, 76, 77, 78, 111, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 269, 272, 276, 278, 286, 297
Simmel, 241
Smith, 23, 155, 157
Socrate, 4, 128, 129, 130, 131, 132, 143, 262, 286
Sorel, 125
Spencer, 16, 21, 52, 55, 57, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69
Spinoza, 95, 98, 113, 221, 252, 280
Stalin, 173
Stammler, 187
Stirner, 10, 90, 92, 93, 94, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126

T

Taylor, 35
Trendelenburg, 189, 1 9
Turgot, 23

V

Vaihinger, 270
Vogt, 10

W

Wagner, 214, 225, 239, 260, 261, 262, 266, 269
Wallace,, 52
Weber, 239
Wieland, 242
Windelband, 10, 21, 80, 176, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 238
Wundt, 301